

LA
DOTTRINA KANTIANA
dell' A PRIORI

STUDIO CRITICO

DEL

DOTT. GIOVANNI CESCA

PROF. DI FILOSOFIA NEL R. LICEO DI ACIREALE.



DRUCKER E TEDESCHI

VERONA

PADOVA

LIBRERIA ALLA MINERVA

LIBRERIA ALL'UNIVERSITÀ

1885.

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

Pordenone 1884, tipo-lit. Gatti

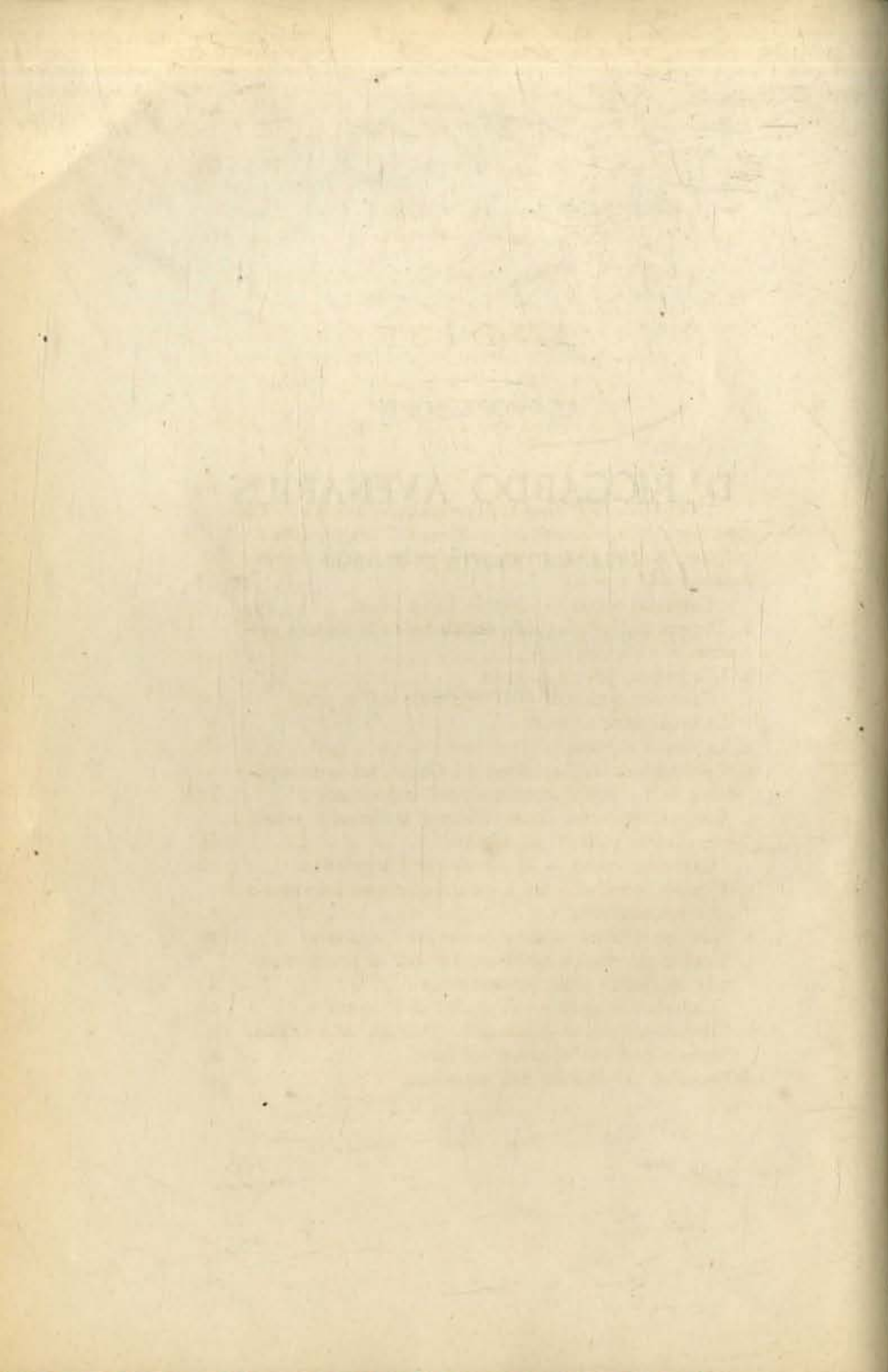
AL PROFESSORE

D.^r RICCARDO AVENARIUS

DELL' UNIVERSITÀ DI ZURIGO

IN SEGNO

DI RICONOSCENZA.



I N ⊃ I C E

	Pag.
INTRODUZIONE — 1. <i>Importanza per la teorica della conoscenza della soluzione del problema dell' origine della cognizione.</i> 2. <i>Necessità di un esame critico della dottrina kantiana dell' a priori</i>	1
CAPITOLO PRIMO — <i>Origine dell' a priori</i>	5
1. Disputa sull' origine delle cognizioni nella filosofia moderna	5
2. L' <i>a priori</i> . Kant e Leibnitz	9
CAPITOLO SECONDO — <i>Il significato dell' a priori</i>	16
1. La cognizione <i>a priori</i>	16
2. La forma <i>a priori</i>	18
3. Confutazione dell' opinione del Cohen sul terzo significato dell' <i>a priori</i> (condizione dell' esperienza) , ...	22
4. Contraddizione tra la cognizione e la forma <i>a priori</i> , loro diverso valore e significato	29
CAPITOLO TERZO — <i>Il metodo per l' a priori</i>	32
1. Metodo aprioristico del Kant che contrasta col suo uso della psicologia , ...	32
2. Due opinioni sul metodo critico per l' <i>a priori</i>	34
3. Metodo psicologico nella scoperta dell' <i>a priori</i> , e metodo dogmatico nella dimostrazione	40
CAPITOLO QUARTO — <i>Il criterio dell' a priori</i> , ...	44
1. Criterio dell' universalità e necessità a base della Critica. Confutazione dell' opinione del Riehl	44
2. Necessità proveniente dall' esperienza	47

3. Niuna opposizione assoluta tra necessario e contingente	Pag. 51
4. Necessità soggettiva ed oggettiva non opposte tra loro	53

CAPITOLO QUINTO — *La premessa logica della dottrina kantiana dell' a priori* 55

1. Distinzione tra i giudizi sintetici ed analitici. Confutazione dell' opinione del Cohen sulla definizione del giudizio sintetico	55
2. Critiche mosse alla distinzione posta dal Kant . . .	59
3. Difesa fatta dal Riehl. Valore delle critiche fatte. Niuna distinzione assoluta tra le due specie di giudizi. Valore storico della distinzione e sua importanza per la Critica	63

CAPITOLO SESTO — *La premessa psicologica della dottrina dell' a priori* 64

1. Opposizione tra sensibilità e mente non esistente di fatto	64
2. Giustificazioni tentate della dottrina kantiana . . .	69
3. Opposizione tra questa dottrina e quella data nella Deduzione trascendentale e quella sulla cognizione .	71
4. L' immaginazione intermedia tra sensibilità e mente .	74

CAPITOLO SETTIMO — *La cognizione a priori* . . . 78

1. Impossibilità d' una intuizione <i>a priori</i> e quindi della cognizione <i>a priori</i>	78
2. Impossibilità d' un giudizio sintetico <i>a priori</i> . . .	81
3. La Matematica ha origine nell' esperienza; la sua apoditticità proviene dalla natura del suo oggetto . . ,	84
4. La matematica non contiene giudizi sintetici <i>a priori</i> , questi sono però sintetici	87
5. Gli assiomi e le proposizioni della matematica derivano dall' esperienza	93
6. La fisica non contiene giudizi sintetici <i>a priori</i> . Il principio dell' eguaglianza tra azione e reazione è implicato sì in ogni nostra esperienza, ma ha soltanto una priorità relativa a noi. Impossibilità anche per il Kant che la Metafisica contenga giudizi sintetici <i>a priori</i> . Le vere cognizioni della metafisica sono <i>a posteriori</i> . . , . .	95

7. L'esperienza non contiene concetti *a priori*. Niuna differenza nel valore tra esperienza e percezione . . . 99

CAPITOLO OTTAVO — *La forma a priori* . . . 105

1. Non vi esiste una forma ordinatrice delle sensazioni . 105
 2. Ciò che dovrebbe essere la forma delle sensazioni (le relazioni tra esse) proviene dall'esperienza e quindi non è *a priori* . . . 109
 3. La coscienza fattore necessario di ogni cognizione. Unica forma *a priori* la condizione della coscienza . 112

CAPITOLO NONO — *Le forme dell'intuizione* . . . 114

1. Dimostrazione kantiana dell'apriorità del tempo e dello spazio . . . 114
 2. Conferma del primo argomento della dimostrazione metafisica. Confutazione del secondo argomento . . . 117
 3. Confutazione del terzo argomento. Spazio e tempo sono concetti e non intuizioni . . . 124
 4. Confutazione del quarto argomento. Insostenibilità della dimostrazione trascendentale . . . 130
 5. Contraddizione tra tempo e spazio come forme *a priori* e come intuizioni *a priori* . . . 133
 6. Tempo e spazio non sono forme soggettive *a priori*, ma hanno condizioni oggettive in sè . . . 138
 7. La terza possibilità del Trendelenburg . . . 144
 8. Priorità relativa a noi delle forme delle intuizioni; loro dipendenza dalla esperienza della specie . . . 149

CAPITOLO DECIMO — *Le categorie* . . . 153

1. Deduzione metafisica delle categorie . . . 153
 2. Critica della deduzione metafisica. La tavola dei giudizi non esprime le diverse funzioni del pensiero attivo in quelli . . . 157
 3. Artificiosità della tavola kantiana dei giudizi. Insostenibilità della divisione dei giudizi in sperimentali e percettivi . . . 165
 4. Mancanza di corrispondenza tra le forme dei giudizi e le categorie. Derivazione della terza categoria . . . 169

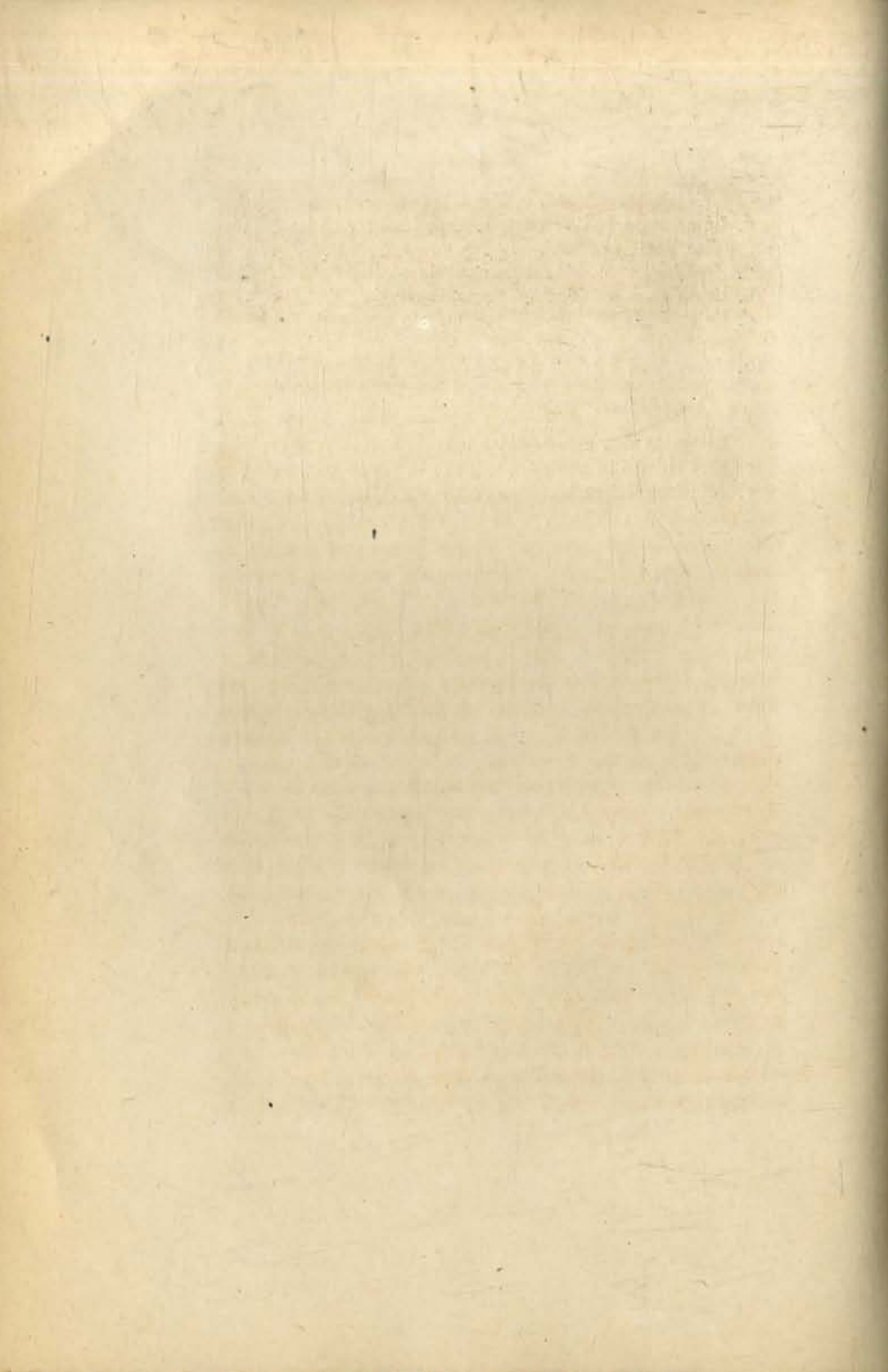
	Pag.
5. Genesi delle categorie kantiane. Mancanza di valore nella dimostrazione dell'apriorità delle categorie . .	173
CAPITOLO UNDECIMO — <i>La deduzione trascendentale</i>	
1. La deduzione trascendentale della prima edizione . .	178
2. La deduzione trascendentale della seconda edizione .	185
3. La deduzione trascendentale dei <i>Prolegomena</i> . Schema delle tre deduzioni	188
4. Scopo della deduzione trascendentale. Critica dell'opinione del Cohen	191
5. Critica della deduzione trascendentale. L'oggetto trascendentale	195
6. L'oggetto non si può ridurre all'appercezione trascendentale, nè trarre da essa	200
7. Critica della deduzione dei <i>Prolegomena</i> . La validità oggettiva non può provenire da concetti <i>a priori</i> . .	206
8. Il valore oggettivo dipende dall'esistenza della cosa in sè .	210
9. L'appercezione trascendentale; valore e significato di essa	212
10. Relazione tra l'appercezione e le categorie. L'appercezione non è la sorgente, nè la forma generale delle categorie	218
11. L'appercezione non è il vero ed unico <i>a priori</i> per il Kant. Critica dell'opinione del Cohen	224
12. Critica della dottrina kantiana sulla relazione tra l'appercezione e le categorie	227
CAPITOLO DUODECIMO — <i>Gli schemi ed i principi a priori</i>	
1. Gli schemi	230
2. Critica della dottrina kantiana sugli schemi	233
3. I principii <i>a priori</i> . Critica del loro principio fondamentale della possibilità dell'esperienza	236
4. Esposizione e critica del principio degli assiomi dell'intuizione	242
5. Esposizione e critica del principio delle anticipazioni della percezione	244

	Pag.
6. Le analogie dell' esperienza. Esposizione e critica della prima analogia	247
7. Esposizione e critica della seconda analogia	255
8. Esposizione e critica della terza analogia	262
9. Le analogie non sono il presupposto necessario dell'e- sperienza	265
10. Esposizione e critica dei postulati del pensiero empirico	269

CONCLUSIONE.

1. Riassunto dell' esposizione critica	272
2. Risultati dell' esposizione critica	276
3. Soluzione dei problemi sull'origine e valore della co- noscenza	277







INTRODUZIONE

1. *La prima e la più importante questione di cui si occupa la teorica della conoscenza, si è quella sull'origine della nostra cognizione, giacchè dalla soluzione di essa dipende quella di tutti i problemi gnoseologici. E in vero la gnoseologia deve esaminare quale sia il valore della conoscenza, se ci faccia cioè sapere qualche cosa delle cose come sono in sè, oppure come appaiono a noi, e per dare una risposta a questo quesito essa deve scomporre la cognizione nei suoi elementi e vedere da quali fattori questi provengano, cioè in quanto provengano o dall'esperienza o dalla natura stessa della nostra mente. Dalla risposta che si dà a quest'ultima questione dipende interamente la soluzione del problema gnoseologico, giacchè, se gli elementi della cognizione provengono da fattori soggettivi, essa avrà un valore soggettivo; se provengono da fattori oggettivi, ne avrà uno oggettivo, e se da ambedue i fattori ne avrà uno soggettivo-oggettivo.*

L'importanza capitale che ha il problema sull'origine della conoscenza, si vede anche dal fatto che esso fu la questione la più trattata dalla filosofia moderna, la quale si volse quasi esclusivamente alla soluzione di esso, e si divise nelle due scuole del Razionalismo e dell' Empirismo, delle quali il primo colle idee innate ammette una cognizione indipendente dall' esperienza, mentre il secondo non ammise che questa come unica fonte della cognizione. A togliere l'opposizione tra le due scuole ed a sciogliere quindi il problema si volse il Kant, il quale cercò tra questi due opposti una via di mezzo, sicchè, benchè parta dalla cognizione a priori, nel ricercare la possibilità di questa, arriva al nuovo concetto dell' a priori, col quale supera la disgiunzione precritica dell' innato e dell' acquisito. Egli perciò da una parte nega ogni valore alla cognizione razionale puramente formale e dall' altra ammette una forma a priori anteriore ad ogni esperienza e proveniente dal soggetto, e trova queste forme a priori nel tempo, nello spazio, nelle categorie, negli schemi e nei principii a priori.

2. *Con questa dottrina dell' a priori il Kant credeva di aver sciolta definitivamente la questione sull' origine della cognizione, ma malgrado l' importanza del suo concetto, egli non riuscì che a porre la teorica della conoscenza sulla via di una giusta soluzione, ma non a darne una definitiva, e ciò in seguito alla contraddizione che lasciò nella Critica tra il punto di partenza ed il risultato cui pervenne, ed in seguito al poco conto che ebbe della Psicologia. Perciò dopo di lui tornarono a fiorire le due scuole del Razionalismo e dell' Empirismo ; difatti i di lui Epigoni ridiedero valore alla cognizione a priori, mentre la scuola psicologica inglese sosteneva l' origine empirica delle forme a priori. Ambedue queste scuole non*

poterono però riuscire nel loro intento, giacchè le costruzioni dell'apriorismo contrastavano contro i fatti reali, e le teorie genetiche dell'Empirismo, se riuscivano a spiegare l'origine di alcune forme, non riuscivano a mostrare la genesi delle principali come del tempo, dello spazio e della causalità.

Ciò spinse la filosofia contemporanea al ritorno al Kant ed a far rivivere la sua dottrina dell'a priori; nel far ciò essa non procedette però concorde, giacchè, mentre alcuni filosofi si tenevano strettamente attaccati alla Critica della ragion pura ed accettavano tutti i di lei risultati, altri erano spinti dai progressi della psicologia a correggere la dottrina kantiana ed a rifare ed a completare l'opera critica. Questa correzione del Kantismo procedette secondo due correnti; da una parte il Neokantismo cercò di liberare la Critica della ragion pura da ogni razionalismo, non ammettendo la cognizione a priori ma soltanto la forma a priori, e dall'altra il Nuovo Criticismo non ammise le forme kantiane come originarie ed irriducibili, ma dall'analisi loro fu condotto a ritenere quale unica forma l'unità sintetica dell'appercezione. Sulla questione dell'a priori ci troviamo quindi di fronte a tre opinioni, cioè il Kant che ammette sì la cognizione che molte forme a priori, il Neokantismo che non ammette che le forme ed il Nuovo Criticismo che ammette una sola forma a priori. Quale di queste tre dottrine è valida? Per poter dare una risposta a questo quesito, basandosi sui fatti, non c'è che un mezzo: esaminare cioè la dottrina del Kant, che forma il fondamento delle altre, e vedere se gli argomenti di essa valgono a provare la sua tesi o se invece questa non possa sostenersi in seguito alle critiche che le furono mosse. Soltanto dopo questo minuto ed esauriente esame sul significato e sul va-

Non
lore della dottrina kantiana riescirà facile il determinare quale delle tre dottrine che si disputano ora il campo, sia maggior accordo coi fatti e sciolga meglio il problema dell' origine della cognizione. Questo è il compito che ci proponiamo col presente lavoro, nel quale esamineremo il valore sì delle basi che delle singole parti della dottrina kantiana dell' apriori, per cui, esaminata l' origine, il significato, il metodo, il criterio e le premesse della dottrina, studieremo il valore degli argomenti addotti dal Kant in favore dell' apriorità sì della cognizione e della forma che delle singole forme, cioè dello spazio, del tempo, delle categorie, degli schemi e dei principii, sicchè dal risultato di questo studio vedremo se la dottrina kantiana si possa sostenere, oppure se abbia maggior valore una delle due altre teorie ora sostenute.



CAPITOLO PRIMO

ORIGINE DELL' A PRIORI

1. Ciò che caratterizza la filosofia moderna e che la distingue dalle altre si è la sua tendenza gnosologica che la spinse ad occuparsi, a preferenza degli altri, dei problemi relativi all' origine ed al valore della conoscenza. La prima questione relativa all' origine fu la più trattata e la più discussa dai filosofi moderni, i quali si divisero nelle due scuole dei razionalisti e degli empiristi. La prima scuola sorse con Descartes, il quale distinse le idee in innate, avventizie ed in fatte da me stesso, delle quali le prime sono ciò che è la cosa, la verità, il pensiero, e derivano dalla mia stessa natura, la seconda sono le percezioni che provengono da cose fuori di me e le ultime sono le rappresentazioni di sirene, ippogrifi e simili, le quali sono formate da me (1). Con-

(1) *Meditationes de prima philosophia*. Med. III. Trad. ted. nella *Kirchmann's Philosophische Bibliothek*. Vol. XXV. pag. 48.

tro la prima specie di idee mosse una lunga e forte critica il Locke, il quale nel primo libro dei suoi *Saggi* dice da prima che contro le idee innate basterebbe il fatto che le diverse specie delle nostre idee sorgono naturalmente coll'uso delle nostre forze naturali (1), e poi mostra con molti argomenti come non vi sieno principii innati, nè teoretici, nè pratici (2). Nel secondo Libro egli poi cerca l'origine delle nostre idee, e mostra come tutte senz'eccezione alcuna derivino dalla sensazione e dalla riflessione (3). A difesa della dottrina del Cartesio e contro quella del Locke sorse il Leibnitz nei *Nuovi Saggi*. Quivi egli ammette da prima che vi esistono delle verità necessarie non provenienti dai sensi, giacchè questi possono essere necessari alla nostra conoscenza dei fatti, ma non sono sufficienti a garantirci di ogni cosa non dandoci essi che esempi, cioè verità individuali, e gli esempi che confermano una verità generale, per quanto numerosi sieno, non bastano a darci la necessità universale di questa verità, e ciò perchè non ne segue che ciò che è accaduto una volta accadrà sempre (4). Perciò le verità universali della matematica, della Logica e della metafisica e della morale si basano su principii, la cui dimostrazione non dipende dalla testimonianza dei sensi (5). Non potendo i sensi che garantirci ciò che abbiamo

(1) *Essays concerning human understanding* Lib. I, Cap. II, § 1. Trad. ted. nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. L e LI, Vol. I, pag. 35.

(2) *Ib.* Cap. II e III.

(3) *Ib.* L. II. Cap. I, § 2, pag. 101.

(4) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Introd. Trad. ted. nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. LVI, pag. 9.

(5) *Ib.* pag. 10.

già in noi, vi deve essere prima qualche cosa d'innato nel nostro spirito (1); le idee e le verità sono però innate soltanto come disposizioni, tendenze o forze naturali, ma non come attività, e ciò malgrado che queste forze sieno sempre accompagnate da certe attività non distinguibili (2). Se queste tendenze non ci sono poi sempre note, ciò dipende dal fatto che noi abbiamo in ogni momento un numero infinito di percezioni senza coscienza e riflessione, il che vuol dire che si danno mutamenti nell'anima, di cui non siamo coscienti, perchè queste impressioni sono troppo insignificanti, troppo numerose e troppo monotone, sicchè non hanno nulla che specialmente le distingua, malgrado che unite alle altre non manchino di fare effetto e nella loro totalità sieno percepite (3).

Ammettendo così delle disposizioni innate dello spirito, egli non può più accettare la dottrina della *tabula rasa*, la quale è per lui un prodotto della fantasia che non si trova mai in natura, giacchè ogni corpo ed ogni anima ha una sua determinazione interna, il che non può essere colla *tabula rasa*. Io ammetto, è vero, egli dice, che l'esperienza s'è necessaria, affinchè l'anima sia determinata a questo od a quel pensiero e perchè faccia attenzione alle rappresentazioni che si trovano in noi, ma come possono l'esperienza e la sensibilità dare rappresentazioni? A forse l'anima delle finestre? È essa come una tavola, come la cera? È evidente che tutti coloro che pensano ciò dell'anima la tengono per cor-

(1) Ib. pag. 11-12.

(2) Ib. pag. 12.

(3) Ib. pag. 14.

porea. Mi si obbietterà che nell'anima non vi sia nulla, che non venga dai sensi, ma bisogna da ciò escludere l'anima ed i suoi stati. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse*. L'anima adunque contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione e la ragione ed una quantità di altre percezioni che non possono essere date dai sensi (1).

Con ciò il Leibnitz cercava di unire le due dottrine opposte in ciò che avevano di vero; egli ammetteva le verità innate, ma soltanto come disposizioni o tendenze innate, con che giustificava e correggeva la dottrina del Descartes; non le accettava però come pensieri innati e con ciò accettava quanto avevano di vero le critiche del Locke.

Mentre così il Leibnitz aveva tentato di porre la questione sulla via di una soluzione definitiva, i di lui successori cercarono di allontanarla da essa, e tanto i razionalisti che gli empiristi esagerarono il loro punto di vista particolare. Di fatti l'Hume sta più attaccato del Locke all'empirismo, non ammettendo altra origine delle idee che dall'impressioni di cui esse sono immagini (2), e questa concezione è ancor maggiormente esagerata dal Condillac, il quale, partendo dalla statua, cui dà ad uno ad uno i sensi, viene alla conclusione che tutte le nostre cognizioni derivano dai sensi e specialmente dal tatto, essendo questo quello che ammaestra gli altri (3). Anche la scuola razionalista esagerava da parte sua il suo

(1) Ib. L. II, Cap. I, § 2, pag. 81-2.

(2) *Traité de la nature humaine*. Trad. per Renouvier et Pillon. Paris 1878, P. 1, Sez. III, pag. 13.

(3) *Traité des sensations*. Trad. ted. nella *Kirckm. Phil. Bibl.* Vol. XXI, P. IV, IX. Cnnclus. pag. 220.

punto di vista, facendo col Wolff risaltare maggiormente la differenza tra verità necessarie e verità di fatto ed ammettendo la cognizione razionale indipendente da ogni esperienza come l'unica vera cognizione. Di fatti scopo del Wolff si era quello di ottenere deduttivamente una cognizione chiara e distinta partendo dal principio di contraddizione, il quale, mentre nel Leibnitz era il fondamento della Logica e dava quindi una formula vuota di contenuto, fu da lui sollevato a principio della filosofia (1), dal quale sillogizzando cercò di trarre la cognizione di ogni cosa reale e possibile (2).

2. Così quella conciliazione che il Leibnitz aveva tentato di dare tra i due opposti indirizzi era dimenticata ed era quindi necessaria una nuova dottrina che tentasse di riunire le verità parziali enunciate dalle due scuole, e ciò fece il Kant. Egli cercò di conciliare le due scuole, di fatti egli accorda al razionalismo che ogni nostra cognizione cominci coll'esperienza, ma che tutta non derivi da essa (3), ed accorda all'empirismo che una cognizione razionale non è possibile, giacchè la forma non è nulla se non si applica alla materia, la quale è data esclusivamente dall'esperienza (4). Negando così ogni base alla cognizione razionale ed ammettendo qualche cosa di anteriore all'esperienza, egli perviene al nuovo concetto dell'*a priori*, col quale supera la

(1) WOLFF. *Philosophia prima sive Ontologia*. Veronae 1776, P. I, Sect. I, Cap. I, § 55, pag. 23.

(2) LIEBMANN. *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Strassburg 1880, pag. 217.

(3) *Kritik der reinen Vernunft* nella *Kirchm. Phil. Bibl.*, Vol. II, Einl. I, pag. 46.

(4) *Kritik*, pag. 102, 201, 256.

disgiunzione precritica dell'innato e dell'acquisito, e dà pure un nuovo significato ai concetti di *a priori* e di *a posteriori*. Sino ai tempi del Kant in relazione al concetto di Aristotile di *proteron fusei* per cognizione *a priori* s'intendeva la cognizione dalle cause, e per *a posteriori* quella dagli effetti, quindi quella dall'esperienza immediata (*usteron fusei*). Così il Leibnitz identifica *connaitre a priori* o *connaitre par les causes* e dice *ratio a priori* quella che è ragione della verità, della cognizione e della cosa stessa, e distingue il *prouver a priori par demonstrations et a posteriori par les experiences* (1). Il Wollf dice conoscere *a priori* ciò che si ottiene ragionando su verità già note ed *a posteriori* ciò che si ottiene dall'esperienza (2). Il nuovo significato gnoseologico dell'*a priori* si trova però anche prima del Kant in alcuni filosofi. Così il Cudworth (*De aeternis justis et honestis notionibus*. Cap. III, § V) dice che il senso percepisce i singoli corpi esterni *a posteriori*, ma che la conoscenza *a priori* è un concepire anticipato delle cose. Il Lambert pure tra altri significati dell'*a priori* ne ammette uno metafisico, dicendo che è *a posteriori* tutto ciò che possiamo trarre dall'esperienza, ed *a priori* ciò che noi possiamo determinare prima per mezzo di conclusioni e questo è l'*a priori* assoluto (3).

Se il nome dell'*a priori* nel significato datogli

(1) LEIBNITZ. *Theodicee*. Trad. ted. nella *Kirckm. Phil. Bibl.* Vol. LXVIII, L. I, § 44, pag. 66. Confronta UEBERWEB. *System der Logik*. 4^a Auflg. Bonn 1874, § 73, pag. 182.

(2) WOLLF. *Psychologia empirica*. Veronae 1776. P. I. Sect. III, Cap. IV, § 434, pag. 209-10.

(3) Vedi su ciò Mellin. *Encyclopedisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Züllichau und Leipzig 1797. Vol. I, P. I, pag. 7-8.

dal Kant è quasi del tutto nuovo, tale non è la sua dottrina, la quale non ammette concetti innati, ma sostiene soltanto che è innata la legge dell'animo che unisce in un dato modo le sensazioni, e questa non è nuova perchè, come abbiamo visto, si trova già nel Leibnitz. Questa dipendenza del Kant dal Leibnitz fu riconosciuta soltanto da pochi; sicchè tra gli antichi espositori e critici ne parlarono soltanto lo Schmid, il Mellin e l'Herder. Il primo dice che la dottrina del Kant concorda con quella del Leibnitz, soltanto quegli l'ha fatta rivivere e le ha dato una nuova determinazione ed estensione (1); il secondo dice che le prime parole della critica si riferiscono senza dubbio al passo del Leibnitz, in cui questi dice che ci sono dei principii originari, i quali non sono che svegliati nell'occasione degli oggetti esterni (2), ed il terzo dice che sulla cognizione pura necessaria il Leibnitz s'esprime con le stesse o con simili parole che il Kant (3). Fra i moderni questa relazione fu accennata dal Lewes, dal Fischer, dal Volkmann, dal Nolen, dal Vaihinger, e fu trattata meglio di ogni altro dal Cantoni. Difatti il Lewes riconosce l'importanza del Leibnitz e la non originalità del Kant (4), il Fischer dice che il Leibnitz nella dottrina delle idee innate è il precursore della filosofia critica (5), il Volkmann dice che il concetto del

(1) *Wörterbuch zur leichten Gebrauch der Kantischen Schriften*. 3^e Auflage. Iena 1795, pag. 16-17.

(2) MELLIN. Op. cit. Vol. III, pag. 100.

(3) *Metacritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Franckfurt und Leipzig 1797, P. I, pag. 11.

(4) *Geschichte der neueren Philosophie*, (trad. ted.) Berlin 1876, pag. 491 e 514.

(5) *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg 1867. Vol. II, pag. 535.

Kant delle categorie come leggi imanenti della mente non si deve chiamare del tutto nuovo, perchè il Leibnitz esprime pur ciò dei principii e delle idee innate (1), il Nolen dice che le verità *a priori* del Kant hanno lo stesso carattere delle verità eterne del Leibnitz (2), il Vaihinger accennò all'importanza del Leibnitz per il Kant e promise di trattare poi la questione a fondo (3), ed il Cantoni mostrò a lungo come il Leibnitz, malgrado il suo dogmatismo, prelude al Kantismo massimamente coll'ammettere che le cognizioni apodittiche, per esser tali, debbano essere tratte dallo spirito (4).

Malgrado ciò la maggior parte degli espositori e dei critici del Kant non accennan neppure questa dipendenza dal Leibnitz, a ciò spinti forse dal silenzio del Kant su ciò e dall'opposizione nella quale egli in tutta la critica si trova colla filosofia del Leibnitz. Che il Kant non togliesse da questo la sua dottrina e perciò credesse alla propria originalità si può riconoscere in seguito al fatto che egli su ciò non dice nulla, giacchè, se avesse saputo che il Leibnitz aveva sostenute opinioni simili alle sue, egli l'avrebbe accennato con franchezza pari a quella con cui parla dell'Hume come suo predecessore e del Locke come il primo a distinguere i giudizi analitici e sintetici. Se il Kant non ha detto nulla della dottrina del

(1) *Lehrbuch der Psychologie*. Cöthen 1875. Vol. II, pagina 273.

(2) *La Critique de Kant et la metaphisique de Leibnitz*. Paris 1875, pag. 463.

(3) *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart 1881. Vol. I, pag. 183-4 e 201.

(4) *E. Kant*. Vol. I. *La filosofia teoretica*. Milano 1879, pag. 52-4.

Leibnitz ciò vuol dire che egli non la conosceva, il che però è ben strano, giacchè i *Nouveaux Essais* furono pubblicati nel 1765 ed egli stesso nella prefazione ai *Prolegomena* parla dei *Saggi* del Locke e del Leibnitz (1). Non è quindi ammissibile che egli ignorasse l'esistenza dei *Saggi*, ma, come ben dice il Nolen, il suo spirito tutto occupato nelle speculazioni critiche, non ha percorso che d'un occhio prevenuto e distratto l'opera del Leibnitz (2). Che debba esser successo così, si ha una prova nelle lettere a Marcus Herz del 1771-2, nelle quali il Kant si scusa della sua trascuratezza nel rispondere, essendo tutto occupato nel lavoro della Critica, che non gli permetteva d'occuparsi d'altro (3). Inoltre il Kant aveva imparato a conoscere il Leibnitz come era stato dato dal Wolff, cioè come un dogmatico, autore della dottrina dell'armonia prestabilita e delle monadi, sicchè egli nel periodo critico si trova in opposizione con lui, e perciò non avrà creduto di poter trovare nell'opera del capo dei dogmatici allora pubblicata dei concetti critici simili ai suoi, tanto più che egli a ragione non poteva riconoscere nella gnoseologia leibnitziana che un prodotto del razionalismo (4).

Il Paulsen, e dopo di lui il Windelband, preten-

(1) *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik* nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. XXII. pag. 3.

(2) Op. cit., pag. 464.

(3) KANT. *Vermischte Schriften und Briefwechsel* nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. LVII, Lett. IV all' Herz, pag. 406.

(4) PAULSEN. *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. Leipzig 1875, pag. 22; ZELLER. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz*. München 1875, pag. 112-3.

Herz

dono invece l'opposto, e basandosi sulla concordanza che vi è tra i *Nouveaux Essai* e la dissertazione del 1770, dicono che bisogna ammettere che il Kant, il quale si occupava attivamente colla teorica della conoscenza, non poteva non leggere l'opera del Leibnitz, e che se non la cita ciò è irrilevante, giacchè tale era allora l'uso (1). Questa opinione si basa però su una ragione molto debole, giacchè dice che il Kant, occupandosi dello studio della gnoseologia, doveva leggere l'opera del Leibnitz, ma quando questa venne alla luce, si trovava il Kant nella massima opposizione alla dottrina dogmatica del Leibnitz, e cercava di liberarsi dalla influenza ricevuta da questa collo studio delle scienze naturali e della filosofia inglese, e appunto in quest'epoca stava pensando ad un lavoro di riforma del metodo nella Metafisica (2). È quindi improbabile che il Kant leggesse allora l'opera del Leibnitz, perchè questa lo avrebbe distolto dallo studio in cui s'era posto per reagire contro la filosofia dogmatica, e perchè egli non avrebbe potuto sospettare di trovarvi delle dottrine che conciliassero il razionalismo e l'empirismo, abituato come era a considerare il Leibnitz come il padre del primo. La concordanza che vi può essere tra le due dottrine si spiega poi benissimo senza supporre che il Kant abbia letti e studiati i *Nouveaux Essai*, giacchè la dissertazione del 1770 inizia il periodo critico nella storia dello svolgimento del pen-

(1) PAULSEN. Op. cit., pag. 145. Windelband. *Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre von Ding an sich* nella *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*. Vol. I, pagina 234.

(2) Lettera 11 al Lambert del 31 Dic. 1765. Op. cit. pagina 362.

siero kantiano, ed in questa egli cerca di conciliare le opposte dottrine fino allora da lui seguite, sicchè senza saperlo si trova vicino alla trasformazione fatta subire dal Leibnitz alla dottrina delle idee innate.

Ma se il Kant pervenne ai suoi risultati indipendentemente dal Leibnitz, ciò non deve farci disconoscere che la parte principale della dottrina critica sull'*a priori* si trova già nei *Nouveaux Essais*, nei quali si trova modificata radicalmente la dottrina delle idee innate, giacchè non si ammette che una tendenza o attitudine innata, la quale non è che la legge dell'animo o la funzione *a priori* del Kant.





CAPITOLO SECONDO

IL SIGNIFICATO DELL' A PRIORI

1. Abbiamo visto nel capitolo primo come il Kant avesse dato un nuovo significato al concetto di *a priori* e colla cognizione *a priori* avesse superata la disgiunzione precritica dell'innato e dell'acquisito, ora dobbiamo vedere quale significato preciso avesse per il Kant il concetto d'*a priori*, il quale viene da lui dato per predicato alla cognizione (giudizio sintetico e scienza) ed alla forma (intuizione e concetto).

Per cognizione *a priori* egli intende quella che è indipendente da ogni esperienza e da tutte le impressioni dei sensi, ed in essa distingue una cognizione *a priori* pura, che non contiene nulla d'empirico ed una mista che contiene qualche concetto tratto dall'esperienza (1). Contro questa distinzione dell'*a priori* puro e misto mossero gravi obbiezioni il Franchi e lo Spicker.

(1) *Kritik* Ed. cit. *Einl.* I, pag. 47.

Il primo dice: la suddivisione mi riesce assai vaga ed oscura, perchè il non dipendere assolutamente da veruna esperienza ed il non contenere assolutamente nulla d'empirico mi paiono due caratteri del tutto equipollenti, che si implicano scambievolmente e necessariamente tra loro, mentre l'indipendenza assoluta da ogni esperienza e la mistura di qualche cosa d'empirico mi sembrano caratteri affatto opposti, che si escludono essenzialmente tra loro e che determinano la relazione disgiuntiva tra due generi o specie, e non già la subordinativa tra specie o genere (1). Il secondo sostiene pur ciò e dice che l'*a priori* misto è realmente un'*a priori a posteriori* e quindi una contraddizione (2). Contro queste obiezioni ed in difesa del Kant mosse il Cantoni, il quale dice che l'*a priori* misto non può mai trovarsi in concetti di sostanze e di modi, ma soltanto in quelli di rapporti e quindi anche in giudizi. *A priori* puri sarebbero quelli che non soltanto sono *a priori* in sè, ma che hanno anche tutti i loro termini *a priori*, mentre misti sarebbero quei rapporti che, pur essendo in sè *a priori*, pure hanno qualche terminesperimentale (3). Ciò però non riesce a togliere l'importanza dell'argomento del Franchi, giacchè il Kant dice chiaramente che cognizione *a priori* è quella che è indipendente da ogni esperienza, sicchè per esser realmente tale deve avere tutti i suoi elementi non provenienti dall'esperienza. Inoltre la distinzione fatta dal Cantoni, anche se fosse giusta, non potrebbe

(1) *La teorica del Giudizio*. Milano 1871. Vol. I, pagine 69.

(2) *Kant, Hume und Berkeley*. Berlin 1875, pag. 20.

(3) *Op. cit.* pag. 146-7.

valere per il Kant, giacchè questi parla di cognizioni *a priori* pure e miste e non di giudizi, i quali essendo il prodotto della sola mente non formano da sè una cognizione, ma sono soltanto uno degli elementi di questa (1), al quale bisogna aggiungere l'intuizione, sicchè per ottenere una cognizione *a priori* non basta che il giudizio sia fatto indipendentemente da ogni esperienza, ma anche l'intuizione deve esser data così, e quindi non si può avere l'*a priori* misto come vorrebbe il Cantoni.

2. Questo è il primo significato dell'*a priori*, ma non è il solo; la cognizione *a priori* forma soltanto la base della critica ma non il problema, il quale consiste nel ricercare come è possibile la cognizione *a priori*, e nello sciogliere questo quesito il Kant perviene ad un altro significato più nuovo e più importante, il quale solo è veramente critico. I giudizi sintetici *a priori* sono possibili soltanto se l'oggetto si dirige secondo la natura della nostra intuizione o della nostra mente (2), sicchè delle cose noi non conosciamo *a priori* che ciò vi poniamo noi stessi (3). Per trovare quindi ciò che è *a priori* nel fenomeno dovremo osservare ciò che in esso proviene dall'esperienza e ciò che proviene da noi, dalla prima proviene la materia, da noi invece la forma, la quale è ciò che fa sì che la varietà del fenomeno viene ordinata in certe relazioni; la prima è data *a poste-*

(1) Ciò riconosce lo stesso Cantoni, il quale nel combattere il Riehl ed il Paulsen dice che i giudizi *a priori* non ci danno mai per sè soli una vera e compiuta cognizione, ma soltanto l'elemento formale (pag. 157-8).

(2) *Vorrede zur 2.^{ten} Ausgabe*, pag. 28.

(3) *Ib.* pag. 29.

priori, la seconda non può essere essa pure sensazione, ma deve giacer pronta nell'animo *a priori* (1). La risposta quindi al problema della critica la ottiene il Kant nell'ammissione della forma *a priori*, conchè l'*a priori* non ha più un carattere puramente negativo, ma ne acquista uno positivo, cioè oltre ad indicare ciò che è indipendente dall'esperienza, indica ciò che proviene dal nostro spirito. Questo è il nuovo ed importantissimo significato che acquista l'*a priori*, il quale perde il suo significato temporale, giacchè per il Kant tutte le cognizioni cominciano coll'esperienza, e ne acquista invece un gnoseologico di fattore soggettivo della cognizione; se il Kant poi lo prende talvolta in un senso temporale, ciò non è una contraddizione in lui, ma non è, come ben nota l'Harms, che un accomodamento alla forza di comprensione del lettore (2).

Che cosa è questa forma *a priori*? Essa, come ben dice il Kant, non è altro che funzione della sensibilità o della mente o condizione soggettiva di esse (3), la quale entra in esercizio soltanto quando coll'intuizione vien dato il vario dell'esperienza, giacchè essa non è che la forma, la quale non è nulla se non si applica alla materia data dall'esperienza (4). Perciò, essendo tale il significato della forma *a priori*, essa non può venir presa per innata, tanto più che su ciò ebbe cura il Kant di spiegarsi chiaramente sì nella dissertazione latina del 1770,

(1) *Estetica trasc.* § 1, pag. 72.

(2) *Die Philosophie seit Kant.* Berlin 1876, pag. 155.

(3) *Estet.* § 3, pag. 78, § 6, pag. 83. *Analitica trasc.*

III *Absch.* § 13, pag. 119.

(4) *Kritik.* Pag. 161, 201, 250 e passive.

ove dice che lo spazio ed il tempo non sono innati, ma che soltanto è connata la legge dell'animo che unisce in determinato modo le sensazioni (1), come pure nella memoria del 1790, ove dice che la critica non conosce idee innate ma soltanto un' *acquisitio originaria* di ciò che la mente porta *a priori* con sè (2). Così, come ben dice l'Horowitz, tempo e spazio non sono altro che condizioni prime del percepire derivanti dalla pura ragione, le quali non esisterebbero, se non vi fossero delle azioni da intuire e da percepire; e le categorie egualmente non si possono dire innate, giacchè non potrebbero esistere senza una materia conoscibile, sicchè le forme nascono soltanto mentre si pensa e da ciò che si pensa (3). Esse quindi si sviluppano in occasione ed in seguito all'esperienza, questa sveglia e sviluppa la coscienza, ma la coscienza agisce e cresce secondo la propria legge, e *a priori* è ciò che è basato soltanto su questa legge (4).

Se le forme kantiane dell'*a priori* non sono però innate, vi è ancora in esse qualche cosa d'innato, e questa è la disposizione originaria o la legge dell'animo, che unisce in un dato modo le sensazioni, e questa deve esser innata, giacchè fin dal principio

(1) *De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principio*, § 15, nella *Kirhm. Phil. Bibl.* Vol. 76, pag. 107-8.

(2) *Ueber eine Entdeckung nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich werden soll*, nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. 33, P. IV, pag. 43.

(3) *De aprioritatis Kantii in philosophia principio*. Regimonti (1872), pag. 33-34.

(4) RIEHL. *Der philosophische Kriticismus*. Leipzig, 1876-79. Vol. I, pag. 323.

deve esser pronta nell'animo e precedere ogni sensazione per far possibile la rappresentazione e la esperienza. Questa causa formale il Kant stesso la dice innata sì nella dissertazione del 1770, che nello scritto del 1790 contro l'Eberhard, nel quale dice che le forme non sono innate, ma che deve esser innata la causa formale soggettiva che fa possibile il sorgere delle rappresentazioni e la loro relazione agli oggetti (1). Perciò benchè le forme *a priori* non abbiano nulla a fare e sieno tutt'altra cosa che le rappresentazioni innate, pure l'*a priori* non esclude del tutto il concetto d'innato, giacchè la disposizione originaria dell'animo, che è la causa formale delle forme, è sempre innata (2). La forma poi come non è innata, non è nè, come vorrebbe l'Herbart, un organo in cui entrano le sensazioni, che quivi sono trasformate, o un vaso vuoto, in cui i sensi versano entro le loro sensazioni (3), nè, come vorrebbe il Trendelenburg, una forma finita come un getto rigido (4). Contro questa opinione ha mosso delle giustissime obiezioni il Cohen, il quale mostrò come le forme così intese non potessero sciogliere il problema trascendentale, giacchè questo chiede soltanto come è possibile la cognizione *a priori* e non come sono possibili oggetti, e giacchè quel quesito non si

(1) Op. cit. pag. 45.

(2) RIEHL. Op. cit. vol. II, pag. 8. COHEN. *Kant's Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, pag. 103-4.

(3) *Werkbuck der Psychologie*, nelle *Sämmtliche Werke herausgegeben von Hartenstein*, Vol. V, pag. 507.

(4) *Logische Untersuchungen*. 3.^e Auflage. Leipzig 1870. Vol. I, pag. 167.

scioglie punto coll' ammissione di un vaso vuoto (1). Egli poi dice che la forma per il Kant non può essere un organo materiale, 1) perchè non è altro che un rapporto potenziale, essendo ciò che fa possibile che il vario di una sensazione venga ordinato (2); 2) perchè materia e forma non ci sono date unite che nel fenomeno, in cui le distinguiamo soltanto coll' analisi, sicchè la forma è soltanto forma del fenomeno (3); e 3) perchè anche se giace pronta nell' animo *a priori*, ciò non dipende perchè è un organo, ma solo perchè è una pura intuizione o un puro concetto; e come tale, se è pronto nell' animo, non è finito, giacchè sorge come ogni altra intuizione e come ogni altro concetto (4).

3. Oltre a questi due significati di indipendente dall' esperienza e di proveniente dalla natura dello spirito, il Cohen vuol trovare nell' *a priori* kantiano un altro significato, che egli ritiene per l' ultima opinione, che il Kant si formò in proposito uscendo dal suo continuo oscillare. Questo ultimo significato è quello di condizione formale dell' esperienza (5), senza il quale l' apriorità è una cosa mezza, non dimostrata (6); di fatti, egli dice, noi chiamiamo *a priori* ciò che adoperiamo necessariamente per costruire il concetto dell' unità sintetica dell' esperienza (7), sicchè l' apriorità dello spazio consiste in ciò che

(1) COHEN. Op. cit. pag. 40.

(2) Ib. pag. 42 - 43.

(3) Ib. pag. 43 - 44.

(4) Ib. pag. 44 - 46.

(5) Ib. pag. 101.

(6) Ib. pag. 233.

(7) Ib. pag. 104.

l'intuizione spaziale viene riconosciuta come una condizione formale della possibilità della nostra esperienza (1), ed in ciò pure consiste l'apriorità delle categorie (2).

Ciò però non è vero, giacchè il Kant parla sempre dei due significati dell'*a priori* sì nell'Estetica che nell'Analitica, e l'errore del Cohen sta nel voler considerare la deduzione trascendentale come una prova dell'apriorità delle forme, mentre invece come vedremo a suo luogo, quì le forme sono già dimostrate *a priori*, e si deve soltanto mostrare come le forme *a priori* abbiano un valore oggettivo, il quale è possibile se sono condizioni formali della possibilità della nostra esperienza (3), sicchè per questa loro proprietà esse non sono *a priori* ma hanno un valore oggettivo (4). L'opinione del Cohen si basa anche sull'ammissione che per il Kant la cognizione *a priori* sia possibile soltanto in quanto è condizione dell'esperienza, ma neppur ciò è giusto, giacchè la cognizione *a priori* è possibile soltanto se vi esistono delle forme *a priori* (5), e la possibilità dell'esperienza non serve che a mostrare come delle forme soggettive possano riferirsi ad oggetti. A questa questione serve di risposta la possibilità dell'esperienza, come si vede da ciò che dice il Kant sullo scopo della deduzione trascendentale e dai seguenti

(1) Ib. pag. 93.

(2) Ib. pag. 98.

(3) *Analitica trasc.* III Abschn. § 14, pag. 145.

(4) La stessa cosa dice pure il Vaihinger. Op. cit. pag. 441.

(5) *Estetica* § I, pag. 72.

passi, i quali confermano la nostra opinione. Difatti egli dice che il valore oggettivo delle categorie si basa su ciò che per mezzo di esse è possibile l'esperienza (1), e la possibilità dell'esperienza è quella che dà realtà oggettiva a tutte le nostre cognizioni (2). Su due vie, egli aggiunge, si può pensare una concordanza necessaria dell'esperienza coi concetti *a priori*, o l'esperienza fa possibile i concetti o questi fanno possibile quella, la prima cosa non si ha in riguardo alle categorie, essendo esse concetti *a priori* indipendenti dall'esperienza, sicchè non rimane che la seconda, che cioè le categorie contengano da parte della mente le basi della possibilità di ogni esperienza (3). Il Cohen per provare il suo asserto si basa anche sull'analitica dei principii, e dice che sulla possibilità dell'esperienza si basa la apriorità delle categorie di sostanza (4), causalità (5), e del principio di azione reciproca (6); ciò però non è vero, giacchè la possibilità dell'esperienza non prova l'apriorità dei principii ma soltanto il loro valore oggettivo e la loro relazione agli oggetti. Ciò vedremo meglio a suo luogo, e qui basterà notare come il Kant dica che nella possibilità dell'esperienza abbiamo trovato condizioni *a priori* le regole dell'unità sintetica *a priori* (7), e non che per mezzo di essa od in seguito ad essa le abbiamo ottenute, come dovrebbe dire

(1) *Deduz. trasc.* pag. 135.

(2) *Analitica*, pag. 181.

(3) *Deduz. trasc.* § 27, pag. 162.

(4) *Op. cit.* pag. 219.

(5) *Ib.* pag. 228.

(6) *Ib.* pag. 232.

(7) *Kritik*, pag. 229.

se sulla possibilità dell'esperienza si basasse l'apriorità di esse.

Tutto ciò riconosce molto bene il Vaihinger, il quale dice che la supposizione dell'esperienza non derivante dalla percezione, che sta a base della deduzione trascendentale, dimostrò la validità oggettiva dei puri elementi della ragione e non l'apriorità di questi (1). Ciò non ostante anch'egli finisce però coll'arrivare alla stessa conclusione del Cohen; di fatti egli dice che la questione capitale per il Kant era di vedere come e perchè sieno validi giudizi sintetici *a priori* (2), alla qual questione dà risposta la possibilità dell'esperienza, che serve poi a provare la validità ed a trovare anche l'*a priori* (3). E in vero, quando il Kant ha sciolta colla possibilità dell'esperienza il suo problema della spiegazione e dimostrazione della cognizione sintetica *a priori*, egli fa una conversione del problema e lo cangia in quello come è possibile l'esperienza, la soluzione del quale conduce a scoprire gli elementi *a priori* della cognizione (4). L'errore capitale, che qui commette il Vaihinger, e dal quale provengono tutti gli altri, sta nel considerare come il problema della critica quello della validità della cognizione sintetica *a priori*; questo però non è il problema fondamentale, giacchè il Kant parte dal fatto della cognizione sintetica *a priori* e chiede come sia possibile, chiede cioè quale sia quella *x*, che ci fa unire *a priori* ad un soggetto un predicato, che non era in esso contenuto (5). La

(1) Op. cit. pag. 427.

(2) Ib. pag. 390.

(3) Ib. pag. 407.

(4) Ib. pag. 407.

(5) *Kritik. Einl.* V, pag. 56.

soluzione di questo quesito è data dalla forma *a priori*, e soltanto dopo ciò può sorgere la questione della validità oggettiva, giacchè solo quando si dimostrò che essa si basa su una forma soggettiva, deve sorgere il secondo quesito: come è possibile che una cognizione sintetica derivante da una forma soggettiva possa avere validità oggettiva. L'interpretazione del Vaihinger si potrebbe basare sul fatto che il Kant formula nello stesso modo i due quesiti e chiede in ambi i casi: come sono possibili giudizi sintetici *a priori* (1); ma, malgrado che il Kant abbia avuto il torto di confondere in una sola formola due quesiti del tutto diversi, si vede bene che in un caso si tratta della possibilità dell'esistenza e nell'altro della possibilità della validità oggettiva, le quali due possibilità devono esser distinte. La possibilità dell'esperienza, che dà la soluzione al secondo problema, non può diventare per mezzo di nessuna conversione il problema fondamentale della critica, il quale invece consiste nella ricerca di ciò che rende possibile l'esistenza di una cognizione sintetica indipendente dall'esperienza.

La possibilità dell'esperienza potrebbe servire di mezzo indiretto per trovare gli elementi *a priori* soltanto a chi già ammettesse come vera tutta la critica, ma questo non è, nè poteva essere il metodo, di cui si servì il Kant per trovare le forme *a priori*, giacchè per poter far ciò bisogna prima aver dimostrato che nella nostra cognizione vi è una forma soggettiva che questa è *a priori* e che ha valore oggettivo, giacchè le forme soggettive soltanto perchè già dimostrate *a priori* e di validità oggettiva furono

(1) Ib. *Einl.* V, pag. 56, e *Analit. dei principii*, pag. 181-2.

ammesse come condizioni della possibilità dell'esperienza. Per trarre quindi da questa le forme *a priori* bisogna già supporre che vi esistano delle forme soggettive *a priori*, sicchè se con questo metodo si può ottenere qualche cosa, si otterrà la conferma che le forme *a priori* sono realmente quelle già dimostrate tali e non altre. Che la cosa sia così si vede dal fatto che soltanto nella memoria sui progressi della metafisica, il Kant pone il problema: come è possibile l'esperienza? al quale egli è giunto in questo modo. Dovendo, egli dice, la nostra cognizione concordare coll'esperienza, ciò è possibile in due modi; o che l'esperienza è la base della nostra cognizione, o questa è la base di quella; se però vi è una cognizione sintetica *a priori*, la concordanza non è possibile per altra via che se la cognizione contiene le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza (1). Da ciò si vede come egli già supponga qui la relatività della conoscenza e l'esistenza dell'*a priori*, le quali cose formano l'oggetto della critica, sicchè soltanto dopo i risultati di questa e non prima era possibile al Kant di formulare il nuovo problema, il quale per la critica non poteva esistere, nè ha esistito di fatto. Perciò soltanto dopo la fine del suo lavoro appare chiaro al Kant che il compito sommo della critica si può formulare; come è possibile l'esperienza, il che deve ammettere lo stesso Vaihinger (2), mentre la questione che il Kant doveva sciogliere nella critica, come ben dice il Grappengiesser, non sta nell'esperienza, ma nel fatto che ogni cognizione co-

(1) *Kant's Sammtliche Werke herausgegeben von Rosenkranz und Schubert*. Vol. I, Leipzig 1838, pag. 506-7.

(2) *Op. cit.* pag. 189.

mincia coll'esperienza, benchè tutta non derivi da essa, il che si vede anche se si osserva che la critica non è una dell'esperienza ma una della pura ragione spèculativa (1).

Da ciò si vede che le forme non perchè sono *a priori* sono condizioni dell'esperienza, ma sono tali soltanto perchè hanno validità oggettiva, sinchè l'*a priori* non può avere il terzo significato che gli vuol dare il Cohen. Questi poi dice che soltanto con questo terzo significato il Kant ha superata la disgiunzione precritica dell'innato e dell'acquisito, giacchè, mentre i due altri significati contengono ancora qualche cosa d'innato, quì non importa se sia tale o se sia acquisita la condizione dell'esperienza (2). Anche questa opinione del Cohen non possiamo accettare, giacchè, come abbiamo già visto, il Kant non ammette nè intuizioni, nè concetti innati, ma anzi mostra come questi si sviluppino in seguito all'esperienza, e se ammette una causa formale innata questa deve valere anche per il nuovo significato dell'*a priori*, giacchè se si cerca cosa sono e donde

(1) GRAPPENGISSER. *Die transcendente Deduction*, nella *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge*. Vol. 56, pag. 46. Su questo argomento dice molto bene Kuno Fischer: Scoperti i concetti *a priori* sorge la gran questione: come è possibile che concetti soggettivi sieno le condizioni della cognizione oggettiva e sciolta questa viene l'altra: come è possibile di sussumere i fenomeni sensibili sotto i concetti intellettuali, e soltanto dopo sciolte tutte queste questioni si ottiene che i puri concetti sono le condizioni dell'esperienza. (*Geschichte der neueren Philosophie III Auflg.* München 1882, Vol. III, pag. 355.)

(2) Op. cit. pag. 103-4.

provengono le condizioni formali dell'esperienza si vede che esse provengono da disposizioni originarie ed innate dell'animo. Questa ricerca sulla natura e sull'origine delle condizioni formali dell'esperienza si deve fare perchè soltanto allora si possono distinguere le condizioni materiali dalle formali dell'esperienza, mentre se ci limitiamo a dire col Cohen che ciò che è condizione necessaria dell'esperienza è *a priori* (1), dobbiamo riconoscere *a priori* anche la sensazione, la quale è pure una condizione necessaria dell'esperienza (2); ciò però non si può ammettere, giacchè è riconosciuto da tutti che la sensazione proviene dall'azione dell'oggetto sulla sensibilità. Perciò noi dobbiamo distinguere tra condizioni materiali e condizioni formali dell'esperienza e dobbiamo limitare a questo il carattere d'*a priori*, e per fare questa distinzione dobbiamo avere un criterio, il quale non può essere che uno dei due significati dell'*a priori* da noi dati, e precisamente quello di proveniente dal soggetto, sicchè il nuovo significato dato dal Cohen non solo non esclude la disposizione soggettiva innata, ma, oltre a non esser un significato dato dal Kant, si riduce in ultima analisi all'altro significato di proveniente dal soggetto.

4. Noi possiamo quindi concludere dicendo che il Kant adopera il vocabolo d'*a priori* in due significati, cioè 1) in quello di indipendente dall'esperienza come cognizione *a priori* e 2) in quello di proveniente dal soggetto come forma *a priori*. Queste due

(1) Op. cit. pag. 104.

(2) STAUDINGER. *Noumena*. Darmstadt 1884, pag. 112.
SCHNEIDER. *Die psychologische Entwicklung des a priori*. Bonn 1883, pag. 86-7.

specie di *a priori* non hanno lo stesso valore, la prima è ancora l'ultimo avanzo della dottrina delle *veritates æternæ*, mentre la seconda ha superato del tutto questa dottrina; difatti se noi abbiamo mostrato che la forma *a priori* non può ritenersi per innata, non possiamo dire altrettanto della prima, perchè una cognizione indipendente ed anteriore da ogni esperienza non può essere che innata, non potendo essa come la forma svilupparsi in seguito all'esperienza, la quale quì è esclusa anche come causa occasionale. Fra queste due specie di *a priori* vi è poi una opposizione, che proviene da una patente contraddizione del Kant, il quale come ben dice il Lewes, malgrado dica che ogni cognizione comincia coll'esperienza, sostiene che alcune cognizioni sono antecedenti ed indipendenti dall'esperienza e confonde così la cognizione *a priori* colla condizione *a priori* della cognizione (1). Queste due si trovano in opposizioni tra loro, difatti se si dà soltanto una condizione *a priori* della conoscenza, non si può dare una cognizione *a priori*, giacchè ogni cognizione per il Kant è il prodotto di quella condizione e della sensazione, sicchè il Kant non avrebbe potuto accettare tutti e due insieme questi significati dell'*a priori*, ma avrebbe dovuto limitarsi alla forma *a priori* e respingere la cognizione *a priori*. Se avesse fatto ciò non sarebbe caduto in quella contraddizione, la quale, come tutte le altre contraddizioni del Kant, si spiega se si distingue il punto di partenza dal risultato della critica. Di fatti il Kant parte col razionalismo dalla co-

(1) LEWES. *Problemes of life and mind*. I Series. London 1875. Vol. I, pag. 442-4.

gnizione *a priori*, ma nel chiedere come sia possibile questa egli perviene a scoprire le condizioni *a priori* della conoscenza ed a cangiare del tutto il significato dell'*a priori*, sicchè le conclusioni della sua ricerca contraddicono le sue premesse. Ciò, come ben nota il Caird, avviene in ogni grande scoperta scientifica, per la quale è necessaria da prima una concezione provvisoria, che diventa il mezzo di scoprire dei principi generali, che alterano quella concezione; il torto del Kant sta però nel non aver riconosciuto questo suo metodo e nel non aver quindi corretta la sua prima concezione, secondo il risultato, cui pervenne nella sua opera (1). Nell'esaminare quindi la dottrina kantiana dell'*a priori* noi dobbiamo tener sempre presenti il significato disparato ed il valore diverso che hanno la cognizione e la forma *a priori*, delle quali la prima è l'avanzo della dottrina razionalista delle idee innate e forma il punto di partenza della critica kantiana, mentre la seconda è il prodotto del criticismo ed è il risultato di tutta la ricerca kantiana.

(1) CAIRD. *The philosophy of Kant*. Glasow London 1877, pag. 373.



CAPITOLO TERZO

IL METODO DELL' A PRIORI

1. Visto quale è per il Kant il significato dell' *a priori*, noi dobbiamo procedere ad un'altra ricerca preliminare, dobbiamo cioè vedere quale è il metodo che seguì il Kant nella ricerca dell' *a priori*. Quale per lui debba essere questo, risulta chiaramente dalla Critica, la quale deve determinare le fonti, l'estensione ed i concetti della ragione, il tutto però da principii (1), cioè non basandosi sui fatti contingenti, ma sui principii necessari (2) o su ragioni *a priori*, le quali sole possono dare una scienza ed una determinazione dei limiti delle ragione (3), e distinguere la Critica della ragione dalla censura, che si basa sui fatti empirici della percezione (4). Il metodo quindi della Critica è *a priori*, e tale deve essere, giacchè

(1) *Kritik*, pag. 16.

(2) *Ib.* pag. 597.

(3) *Ib.* pag. 590.

(4) *Ib.* pag. 592.

per il Kant la determinazione di tutte le cognizioni *a priori* deve avere certezza apodittica (1), e perchè la Critica, essendo una parte della Metafisica (2), dovrà seguire il metodo *a priori* di questa (3), e perchè le due dimostrazioni metafisica e trascendentale, che essa dà de' suoi principii, sono *a priori*, dovendo esser tale la prima come ogni cognizione metafisica (4), e dovendo pur essere tale la seconda, giacchè cognizione trascendentale è quella cognizione *a priori* per mezzo della quale noi sappiamo che e come certe rappresentazioni sono possibili *a priori* (5). La Critica quindi, benchè sia opposta al dogmatismo, non è opposta al procedere dogmatico della ragione nella sua pura cognizione, giacchè essa deve esser sempre dogmatica, cioè dimostrativa da sicuri principii *a priori* (6).

Malgrado queste chiare espressioni, il Kant non si mantiene sempre fermo al suo metodo, difatti, mentre da una parte ripudia ogni deduzione psicologica (7), e, come vedremo, trae senz'altro dalla Logica la tavola delle categorie, egli enuncia altrove un metodo psicologico, che gli serve a scoprire gli elementi *a priori* della conoscenza. Così egli dice: nell'Estetica trascendentale isoleremo la sensibilità in modo da separare tutto ciò che appartiene alla mente, sino a che non resti che l'intuizione empirica, dalla

(1) Ib. pag. 18.

(2) Ib. pag. 28.

(3) Ib. pag. 13.

(4) Ib. pag. 559.

(5) Ib. pag. 104.

(6) Ib. pag. 65.

(7) Ib. *Deduz. transc.*, pag. 129-130.

quale poi toglieremo tutto ciò che appartiene alla sensazione, finchè non vi rimanga che la pura forma del fenomeno (1); nella Logica trascendentale poi isoleremo la mente e dalla nostra cognizione trarremo fuori quella sola parte del nostro pensiero che ha la sua origine nella mente (2); inoltre l'Analitica trascendentale è la scomposizione della stessa facoltà del pensiero per ricercare la possibilità dei concetti *a priori*, sicchè noi seguiremo i puri concetti sino ai loro primi germi e alla loro prima disposizione nella mente umana (3). Inoltre il Kant ha dato nella Critica una dottrina sull'origine e sui fattori della conoscenza, avendo mostrato come questa cominci coll'esperienza, ma non derivi tutta da essa (4), ed avendo fatto vedere come i di lei fattori fossero l'intuizione ed il concetto, dalla cui unione soltanto si può ottenere vera cognizione (5). Questo isolamento della sensibilità dalla mente e questa separazione in loro della parte formale dalla materiale, che forma la parte capitale della Critica, non obbedisce al metodo aprioristico, ma non si può fare che col mezzo della Psicologia, la quale analizza le facoltà psichiche e mostra i loro elementi, come egualmente soltanto la Psicologia studia l'origine ed i fattori della conoscenza, sicchè, malgrado la sua pretesa di un metodo *a priori*, il Kant deve servirsi nella sua ricerca della psicologia.

2. Queste due tendenze opposte che si trovano

(1) Ib. *Estetica*, § 1, pag. 73.

(2) Ib. IV, *Logica*, pag. 108.

(3) Ib. *Logica*, pag. 111.

(4) Ib. *Einl. I*, pag. 46.

(5) Ib. *Logica*, pag. 100-1.

nel Kant diedero origine a due opinioni sul vero metodo della Critica, giacchè per alcuni questo deve essere *a priori*, per altri invece *a posteriori* o psicologico. L'opinione dei primi fu sostenuta meglio di ogni altro dal Riehl, il quale riconosce il proprio e duraturo metodo del Kant nel suo metodo (1), cioè nell'aver scoperto ed applicato un processo con cui si poteva riconoscere e dimostrare il valore oggettivo ed i limiti dei concetti indipendentemente da qualunque ammissione psicologica sulla loro origine (2). Per ciò egli intende per pregiudizio psicologico nel metodo del Kant, non uno però del Kant, ma uno dei suoi interpreti e critici, l'asserzione che la filosofia critica è o dovrebbe essere basata sulla psicologia (3), contro la quale muove delle obiezioni, dicendo che la divisione della necessità soggettiva dalla oggettiva è la separazione della critica dalla psicologia ed antropologia (4), e che la critica non potrebbe essere critica delle condizioni logiche sì dell'esperienza interna che dell'esterna, se si basasse su supposizioni psicologiche (5). Di fatti la psicologia si occupa colle leggi di formazione dei concetti, la critica colle condizioni della loro verità o valore oggettivo (6), e la questione della critica non suona come sorgono giudizi sintetici *a priori*, ma soltanto come sono possibili, la qual questione non si può sciogliere con nessuna psicologia (7).

(1) Op. cit. Vol. I, pag. V.

(2) Ib. pag. 8.

(3) Ib. pag. 274.

(4) Ib. pag. 297.

(5 e 6) Ib. pag. 299.

(7) Ib. pag. 303.

Il metodo aprioristico del Kant fu sostenuto anche dal Paulsen, il quale dice che se si dovesse scoprire l'*a priori*, ciò si dovrebbe fare *a posteriori*, ma le categorie essendo dei giudizi necessari non si scoprono coll'osservazione, ma si dimostrano partendo da giudizi necessari ed universali (1). Questa opinione fu pure sostenuta dal Vaihinger, il quale, basandosi sulle parole del Kant, dice che la teoria dell'*a priori* deve essere *a priori*, dovendo essere tale anche il semplice mostrare una cognizione *a priori* (2).

L'opinione opposta che riconosce l'importanza della Psicologia nella Critica kantiana sorse coll'Herbart, il quale dice che a base di tutto il lavoro critico sta l'antica psicologia non critica (3) e che il fondamento di tutta l'opera kantiana è psicologia empirica (4). Questa opinione fu poi sostenuta validamente da I. B. Meyer, il quale 1) mostrò come il metodo dell'osservazione riflessa di sè per scoprire gli elementi semplici della nostra cognizione, annunziato dal Kant negli scritti del periodo precritico, fosse da lui condotto al suo fine lentamente, passo a passo (5), e 2) come il Kant stesso descriva la scoperta dell'*a priori* quale osservazione riflessa di sè (6). Di fatti se per l'*a priori* al Kant servì di criterio l'universalità e la necessità, nell'applicazione di questo cri-

(1) *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie*. Leipzig 1875, pag. 200.

(2) Op. cit., pag. 221 e 124.

(3) *Sämmtliche Werke herausgegeben von Hartenstein*. Vol. II. *Schriften zur Metaphisik*. Leipzig 1851, pag. 128.

(4) Ib. pag. pag. 155.

(5) *Kant's Psychologie*. Berlin 1870, pag. 126.

(6) Ib. pag. 130.

terio il risultato era ottenuto per astrazione dalla cognizione empirica sotto diversi stimoli esterni ed era assicurato colla riflessione sul ritrovamento interno dei concetti (1), sicchè il Kant non voleva mostrare *a priori* l'esistenza di fatto dell'*a priori*, ma trovarla secondo i criteri generali dell'*a priori* sulla via dell'osservazione riflessa di sè (2).

Questa opinione fu accolta dal Cohen, il quale dice che il Kant pervenne all'*a priori* separando gli elementi che poniamo noi nelle cose da quelli che formano il contenuto materiale dell'esperienza, sicchè l'ottiene per mezzo della riflessione psicologica su ciò che abbiamo nell'esperienza (3). Egualmente il Lange dice che il metodo kantiano non poteva essere *a priori*, giacchè egli non voleva dimostrare l'*a priori*, ma soltanto scoprirlo e a ciò doveva aver per guida la domanda: che debbo supporre per spiegare i fatti dell'esperienza. E in vero egli non poteva usare un principio metafisico, perchè così avrebbe già supposto il metodo metafisico di cui voleva esaminare il valore ed i confini, sicchè non gli restava che la via della riflessione comune metodica partente da fatti, cioè il metodo induttivo (4). Anche lo Zimmermann fa rilevare il metodo psicologico del Kant, il quale, malgrado protesti contro la Psicologia quale base della critica (5), pure riuscì a sepa-

(1) Ib. pag. 129.

(2) Ib. pag. 134.

(3) Op. cit. pag. 105.

(4) *Geschichte des Materialismus*. Iserlohn 1874. Vol. II, pag. 129.

(5) Il Windelband fece osservare che ove il Kant ripudia il metodo psicologico ha in mente soltanto di respingere il

rare dalla cognizione empirica gli elementi *a priori* per mezzo della riflessione interiore (1).

Il Grappengiesser pure dice che il Kant, malgrado abbia sconosciuto il carattere psicologico empirico delle sue ricerche (2), usa il metodo di partire dalla cognizione varia e particolare acquistata coll'intuizione e di cercare astraendo da questa la forma universale e necessaria, in cui la ragione ha ordinato il dato dell'intuizione (3), sicchè l'*a priori* l'ottiene col mezzo dell'esperienza interna, la quale non è nè la fonte, nè la produttrice delle forme *a priori*, nè serve a dimostrare le cognizioni *a priori*, ma solo a mostrare che sono realmente in noi (4), giacchè dall'*a priori* non si dà una dimostrazione, ma basandosi sull'esperienza interna si mostra come le diverse parti della nostra cognizione hanno la loro base comune nella natura della nostra facoltà conoscitiva (5). Difatti se la cognizione *a priori* sta necessariamente nella ragione di ogni uomo, e se la ragione di lei non può stare che nella natura della nostra facoltà, così sì l'una che l'altra non può venir

pensiero del Locke di considerare le forme della ragione come prodotti d'astrazione dagli elementi sensibili (Op. cit. l. c. pagina 248).

(1) *Ueber Kant' mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen* nei *Sitzungsberichte der R. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe*. Vol. LXVII, fasc. I. Wien 1871, pag. 7.

(2) *Die Transcendentale Deduction*, l. c., Vol. 65, pag. 45.

(3) Ib. pag. 50 e *Kant's Kritik der reinen Vernunft und deren Fortbildung durch I. F. Fries*, Iena 1882, pag. 9.

(4) *Deduction*, pag. 219 e *Kritik*, pag. 31. *Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik*, Leipzig 1878, pag. 40, e 86.

(5) *Deduction*, pag. 67 e *Kritik*, pag. 62.

conosciuta *a priori*, ma soltanto nell'esperienza interna per mezzo di una conoscenza di sè esatta e fondamentale (1), la quale non è data che dalla psicologia empirica (2).

Mentre questi sostengono che il metodo kantiano è uno psicologico, e che tale deve essere il metodo critico, il Fries invece aveva riconosciuto che il metodo kantiano era uno *a priori*, ma aveva sostenuto che tale non doveva essere il metodo critico; difatti egli aveva detto che il Kant intese per cognizione trascendentale la psicologica o antropologica, ma commise l'errore grave di tenerla per una cognizione *a priori* filosofica sconoscendo la di lei natura psicologica empirica, la quale egli non poteva accettare, perchè credeva che in questo caso la cognizione *a priori* derivasse dalla percezione (3). Contro quest'opinione del Fries sorsero l'Ulrich, il Fischer ed il Liebmann. Il primo dice che il Kant non può riconoscere la cognizione *a priori* come un fatto, nè trarla dall'esperienza interna, giacchè in questo caso non sarebbe *a priori*, non potendo come fatto essere *a priori*, nè come *a priori* esser fatto (4). Una simile obiezione fu mossa da Kuno Fischer, il quale dice: il punto di vista del Fries che le categorie sieno trascendentali *a priori* ma che la loro cognizione sia empirica *a posteriori* è impossibile, giacchè se le categorie sono oggetti di una ricerca psicolo-

(1) *Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik*, pag. 90.

(2) *Ib.* pag. 87.

(3) *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg 1807. Vol. I, pagina XXXVI.

(4) ULRICH. *Das Grundprinzip der Philosophie*. Leipzig 1845-6 Vol. I, pag. 300.

gica sono oggetti dell'esperienza, ma nessuno di tali oggetti è necessario ed universale, nè si può riguardare come tale, sicchè neppure le categorie nè potrebbero essere, nè potrebbero venir considerate come tali, e quindi non sarebbero più nè categorie, nè *a priori* (1). Anche il Liebmann combatte l'opinione del Fries mostrando come la tendenza di tenere la critica kantiana per psicologica sia il maggior malinteso che le potesse toccare, e come l'*a priori* non possa venir conosciuto *a posteriori*, perchè ogni induzione empirica non è possibile che per mezzo delle forme *a priori*, la cui dimostrazione è trascendentale (2).

Questa contraddizione notata nell'opinione del Fries tentarono di togliere l'Ueberweg ed il Lange, il primo mostrando come il carattere psicologico empirico non spetti alla cognizione *a priori* in sè ma alla nostra coscienza di possederla (3), ed il secondo facendo distinguere tra una proposizione necessaria e la dimostrazione che è necessaria, la quale non può aver luogo che per mezzo dell'esperienza dovendo noi ricercare quali sono realmente i veri concetti originari della cognizione umana (4).

3. Sul metodo kantiano per la ricerca dell'*a priori* si hanno quindi due opinioni, giacchè per alcuni esso è *a priori*, per altri è psicologico *a posteriori*. O-

(1) K. FISCHER. *System der Logik und der Metaphisik*. Heidelberg 1865, pag. 112.

(2) LIEBMANN.. *Kant und die Epigonen*. Stuttgart 1865, pag. 149-151.

(3) UEBERWEG. *Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie*. Berlin 1880, pag. 255.

(4) LANGE. *Op. cit.* Vol. II, pag. 30-1.

gnuna delle due opinioni si appoggia poi sulla Critica del Kant, il quale, mentre dice che il suo metodo deve essere metafisico *a priori*, d'altro canto nella parte principale della sua opera si basa sulla psicologia e sull'esperienza interna, sicchè, malgrado la sua pretesa di un metodo *a priori*, egli ha sempre scoperti e dimostrati *a posteriori* i suoi principii *a priori* (1). Questa opposizione tra ciò che egli voleva fare e ciò che ha fatto realmente, oltre dai passi già citati, si vede anche dal fatto che, come vedremo nel seguente capitolo, il Kant si servì sempre della necessità ed universalità come criteri dell'*a priori*, ma la necessità, alla quale si riduce l'altro criterio, anche se oggettiva, si riduce e si appoggia in ultimo ad una necessità soggettiva, che soltanto la coscienza può scoprire (2), sicchè per applicare il suo criterio il Kant deve sempre basarsi sull'esperienza interna, la quale sola gli può dire che una cosa è pensata con necessità. Contro ciò sta però l'obiezione mossa al Fries dall'Ulrich, dal Fischer e dal Liebmann, i quali dicono che così non si può ottenere l'*a priori*, perchè ciò che è dato dall'esperienza non può esser pensato con necessità, ma a ciò fu già risposto, come abbiám visto, che l'*a priori* in sè resta sempre *a priori* anche se viene riconosciuto tale per mezzo dell'esperienza interna, e che, come ben dice il Jacobson, la cognizione che delle rappresentazioni sono

(1) LEWES. *Geschichte der neueren Philosophie*, pag. 574. Anche il Cantoni dice che il Kant voleva fondare la sua dottrina senza la psicologia, ma non poteva riuscire, nè vi riuscì (Op. cit., pag. 221).

(2) CANTONI. Op. cit., pag. 171.

necessarie in me, si fa valere colla stessa necessità che queste rappresentazioni (1).

Le osservazioni di coloro che sostengono la necessità del metodo *a priori* hanno un valore quando sostengono che la dimostrazione dell' *a priori* non si può dare *a posteriori*, ma deve essere *a priori*, giacchè non si potrebbe riconoscere per mezzo dell'esperienza che una cosa è realmente *a priori*, da ciò però non bisogna credere che basti dimostrare l' *a priori* senza scoprire prima cosa sia tale, giacchè da prima col mezzo dell'analisi psicologica si deve scoprire quali sono le forme della nostra sensibilità e della nostra mente, e poi si deve dimostrare che sono *a priori*. E questo è anche il metodo di cui si serve il Kant, il quale, isolando la sensibilità e la mente ed escludendo da queste tutto ciò che proviene dall'esperienza, trova delle forme che poi mostra esser *a priori*, sicchè ha torto sì il Paulsen di sostenere che le forme non si scoprono, ma si dimostrano, come il Lange di dire che non si dimostrano ma si scoprono, giacchè in realtà prima si scoprono e poi si dimostrano. La prima operazione è una psicologica, la seconda invece l'ottiene il Kant partendo da un principio, il quale per lui ha un valore assoluto e suona che tutto ciò che ha i caratteri di necessità ed universalità non proviene dall'esperienza ma è *a priori*. Di questo egli si serve sempre di prova che una cognizione o una forma è *a priori*, e in ciò la sua dimostrazione è dogmatica, ma tale non è il suo metodo generale, giacchè egli non parte da un principio universale e necessario per trarre poi dedutti-

(1) JACOBSON. *Die Beziehungen zwischen kategorien und Urtheilsformen*. Königsberg 1877, pag. 21.

vamente tutto il resto, come dovrebbe fare se usasse un metodo dogmatico aprioristico. Alla dimostrazione egli dà però maggior peso che alla scoperta dell'*a priori*, la quale egli lascia nascosta sì da non esporre che i risultati quasi inconsci di essa, sicchè egli può sostenere che il metodo della critica non è psicologico, ma è *a priori* e può in molte questioni sprezzare l'aiuto della Psicologia e ricorrere invece alla Logica.

Da ciò possiamo dire che il Kant non partì da un principio e da questo trasse logicamente l'*a priori*, ma che scoprì questo col mezzo dell'esperienza interna e dell'analisi psicologica (1), e lo dimostrò giovandosi del criterio della necessità. Ciò non ostante però egli sprezza e non riconosce l'aiuto della psicologia, sicchè nella Critica si trovano, come ben dice il Windelband, realmente fusi in un modo molto complicato i due metodi, il psicologico e l'aprioristico (2).

(1) L' Adamson dice che il Kant pose al posto della Psicologia la Logica trascendentale, la quale è l'analisi completa della coscienza di sè e lo sviluppo sistematico di tutto ciò che è contenuto nel concetto di questa mentre la prima ci mostra soltanto quali sono le condizioni sotto le quali il soggetto può riempire le sue intuizioni. (*Ueber Kant's Philosophie* (trad. ted.) Leipzig 1880, pag. 17). Questa distinzione non esiste però tra le due scienze, giachè, ammesso anche che esse abbiano differente oggetto, l'analisi della coscienza di sè è una psicologica, servendo essa a scoprire coi metodi della psicologia cosa sia e donde venga l'*a priori*, e non a ricercarne il valore, il che invece è il solo compito della Logica trascendentale, sicchè ha ben ragione il Laas di dire che la ricerca delle funzioni della coscienza è una psicologica (*Einige Bemerkungen zur Transcendentalphilosophie*, nelle *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. Tübingen-Freiburg 1884, pag. 72).

(2) Op. cit. l. c., pag. 260.



CAPITOLO QUARTO

IL CRITERIO DELL' *A PRIORI*

1. Abbiamo visto nel precedente capitolo come il Kant abbisognasse di un criterio per provare l'*a priori*, ora dobbiamo esaminare se ed in quanto si servì di esso e che valore gli dobbiamo riconoscere. Il criterio consiste nell'ammissione che tutto ciò che è universale e necessario è *a priori*, e questa forma la base ed il presupposto di tutta la critica. Ciò fu riconosciuto dal Tiedemann (1) e dall'Hegel (2), e dopo di loro dall'Ulrici (3), dall'Ueberweg (4), dal Liebmann (5), dal Volkelt (6), dal Göring (7), dall'Erdmann (8),

(1) *Theätet oder über das menschliche Wissen*. Frankfurt a. M. 1794, pag. 366.

(2) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. XXX, § 40, pag. 65.

(3) *Op. cit.* Vol. I, pag. 298.

(4) *Op. cit.* pag. 204.

(5) *Die Analysis der Wirklichkeit*. Strassburg 1879, pag. 232.

(6) *I. Kant's Erkenntnisstheorie*. Hamburg und Leipzig 1879, pag. 194 e seg.

(7) *System der Kritischen Philosophie*. Leipzig 1875, Vol. II, pag. 137 e 169 e seguenti.

(8) *Kant's Kritikismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1879, pag. 38, 48.

dal Tombo (1), dal Münz (2) e dal Vaihinger (3), e soltanto il Riehl sostenne invece che l'universalità e la necessità della cognizione *a priori* non forma la base ma il problema della critica e che essa è l'oggetto della dimostrazione e non un motivo di essa, giacchè, se non fosse così, la critica sarebbe finita coll'introduzione (4). Questa opinione del Riehl è priva però di ogni fondamento, giacchè sempre ed in ogni occasione il Kant, quando vuol dimostrare l'apriorità, si basa su quel presupposto. Di fatti egli non tenta mai di provare che l'universalità e la necessità non possono provenire dall'esperienza, ma accetta senza altro questa assunzione (5) che egli ha tratto dal Leibnitz (6), e su questa poi basa ogni dimostrazione sia della matematica (7), della geometria (8), della fisica (9) della metafisica (10), che dello spazio (11), del tempo (12), delle categorie (13), dell'unità trascendentale dell'appercezione (12), dei principii della pura mente (13), della

(1) *Ueber Kant's Erkenntnisslehre*, Berlin 1870, pag. 10.

(2) *Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie*, Bresslau 1882, pag. 25.

(3) Op. cit. pag. 225-6 e 425-8.

(4) Op. cit. pag. 326-7.

(5) *Kritik. Einl. II.* Pag. 48.

(6) Op. cit. Introd. pag. 9-10 e *Monadologie* § 33, nella *Kirkm. Phil. Bibl.* Vol. LXXXI, pag. 178.

(7) *Kritik Einl. V.*, pag. 58. *Prolegomena* § 2, pag. 16.

(8 e 9) *Kritik. Estet.* § 3, pag. 77 e § 8 pag. 93.

(10) *Ib. Einl. V.*, pag. 60. *Prolegomena* § 15, pag. 47.

(11) *Kritik, Estetica*, § 2, pag. 75.

(12) *Ib.* § 4, pag. 81.

(13) *Prolegomena* § 4, pag. 54 e § 21, pag. 58.

(14) *Kritik. Deduz. transc.* § 19 pag. 145.

(15) *Kritik. Analogie der Erfahrung* pag. 198.

causalità (1) e dell'unità della natura (2). Il Riehl ha poi anche il torto di dire che se il criterio dell'apriorità fosse supposto la critica potrebbe finire coll'introduzione, giacchè scopo del Kant non si è nella critica quello di trovare il fatto dell'*a priori*, ma sì di mostrare la possibilità e la validità della cognizione *a priori*; questo è il suo problema e di ciò specialmente si occupa, il che non potrebbe fare se non ammettesse il fatto dell'apriorità, poichè soltanto dopo ammesso questo sorge da sè la questione: come è possibile che una cognizione indipendente dall'esperienza si riferisca ad oggetti. Il Riehl ha avuto torto di confondere la premessa kantiana coll'ammissione dell'apoditticità della matematica, questa non è realmente il punto d'appoggio e di partenza del Kant ma uno dei problemi, ma l'altra invece gli serve sempre di punto di partenza (3). E in vero ammesso pure, come vuole il Riehl (4), che il Kant abbia ottenuto l'*a priori* astraendolo dalla natura della rappresentazione, per far ciò doveva distinguere in questa la parte empirica dalla razionale e doveva quindi servirsi di qualche criterio, che egli difatti trova nell'ammissione che la connessione necessaria e l'ordine nel fenomeno non possono provenire dalla sensazione ma giacciono pronti nell'animo *a priori* (5); perchè la necessità non può

(1) *Kritik Einl.* IV, pag. 56. *Ded. trasc.* § 13, pag. 133 e *Analogie* pag. 210.

(2) *Kritik, Deduzione trascendentale* della prima edizione, pag. 678.

(3) VAHRINGER. *Op. cit.* pag. 428.

(4) *Op. cit.* Vol. I, pag. 343.

(5) *Estetica.* § 1, pag. 72.

esser mai data dall'esperienza (1). Perciò anche se il Kant avesse scoperto e provato l'*a priori* come vuole il Riehl, egli avrebbe dovuto sempre basarsi su quella premessa.

2. Visto così come realmente quella supposizione sia il fondamento di tutta la ricerca kantiana, volgiamoci al di lei esame. Egli dice 1) che l'esperienza ci insegna che una cosa è fatta così e così, ma non che non potrebbe essere altrimenti, sicchè una proposizione che viene pensata colla sua necessità è un giudizio *a priori*, e 2) che essa non dà ai suoi giudizi che universalità ammessa e comparativa, sicchè se un giudizio è pensato con universalità perfetta tale da non ammettere alcuna eccezione, non è ricavato dell'esperienza, ma è *a priori*, e da ciò conclude che universalità e necessità assolute sono sicuri connotati di una cognizione *a priori* (2). Di questi due criteri il Kant non può realmente usarne che uno se vuole mantenersi fedele ai suoi principii, giacchè,

(1) Che quell'ammissione non sia che un altro aspetto di questa premessa fu dimostrato a lungo dal Volkelt (Op. cit. pag. 195, nota a pag. 214-20), il quale fece notare come la necessità e la universalità sia stata ivi sempre supposta. Questa interpretazione trova una conferma nel fatto che il Kant ha sempre ammesso senz'altro che la connessione e l'ordine non può provenire dall'oggetto ma deriva dal soggetto, il che non avrebbe potuto fare se non avesse fatto dipendere l'apriorità della connessione dalla di lei necessità. Ciò dice chiaramente il Kant nei Prolegomena, ove afferma che i concetti della mente producono una connessione universale e necessaria delle rappresentazioni (§ 19 pag. 52), e danno il carattere di necessità ai nostri giudizi dell'esperienza (§ 20, pag. 54 e § 21 pag. 58).

(2) *Kritik, Einl II*, pag. 48.

come ben dice il Cantoni, l'universalità assoluta può venir soltanto sospettata *a posteriori*, ma non si può mai dimostrare nè *a priori*, nè *a posteriori* (1). Di fatti non si può dimostrare *a priori*, perchè ci vuole l'esperienza per dire che una cosa è universale essendo questa un fatto da constatarsi, ma l'esperienza neppure, secondo il Kant, non ci può dare un'universalità assoluta, perchè, come ben dice il Mellin, in appoggio della dottrina kantiana, non possiamo avere un'impressione di tutti i casi come neppure la non esistenza di più casi non può fare impressione (2), sicchè l'unico vero criterio rimane quello della necessità, giacchè che l'universalità sia assoluta e non si basi soltanto sull'induzione, ciò ci può assicurare l'assoluta necessità della proposizione (3). Ammesso pur' anche che essa fosse uno dei criteri essa non servirebbe a provare l'apriorità, giacchè si può avere un'universalità col mezzo dell'induzione, quando l'oggetto di questa è molto semplice, il che è confermato dal fatto che quanto è più semplice l'oggetto di una scienza, tanto più assolutamente universali sono i di lei principii guadagnati coll'induzione, sicchè non vi ha opposizione tra universalità relativa ed assoluta, ma tra queste due ci sono molti gradi intermediari secondo la semplicità dell'oggetto della cognizione (4).

L'origine soggettiva *a priori* delle cognizioni necessarie sostenute prima dal Leibnitz e poi dal

(1) Op. cit. pag. 171.

(2) Op. cit. Vol. I, pag. 12.

(3) SCHULTZ. *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg 1789, pag. 27.

(4) UEBERWEG. *Geschichte der neueren Philosophie*, pag. 204.

Kant non è che un'ipotesi, giacchè da nessuno dei due fu data alcuna prova in appoggio alla loro opinione (1), e perchè ammessa pure una differenza tra le cognizioni necessarie e le contingenti questa potrebbe provenire da una differenza negli oggetti che le hanno prodotte. Questa seconda possibilità di pensare l'origine delle cognizioni necessarie esiste ed essi l'hanno trascurata, di fatti, come ben dice lo Schulze, si può pensare che tutte le nostre cognizioni derivino dall'azione sul nostro animo di oggetti realmente esistenti, e che anche la necessità che si trova in parte di questi oggetti sia prodotta dal modo speciale, con cui gli oggetti esterni hanno azione sul nostro animo, sicchè le cognizioni necessarie potrebbero derivare dalla stessa fonte che la Critica assegna alle contingenti (2). Ammesso poi anche che essi avessero tentato di provare l'apriorità della cognizione necessaria, non sarebbero riusciti in questo loro intento, giacchè *a priori* e necessità sono due cose disparate, concernente la prima l'origine della cognizione, la seconda invece la modalità. Di fatti la ragione della necessità sta nel fatto che il predicato è una determinazione o proprietà essenziale del soggetto, per cui non si può concepire l'uno senza dell'altro, se non a patto di mettere il pensiero in contraddizione con sè stesso, e questo carattere si può trovare sì nelle cognizioni *a priori* che in quelle *a posteriori*, giacchè gli oggetti di queste come quegli

(1) SCHULZE. *Kritik der teoretischen Philosophie*. Hamburg 1801. Vol. II. pag. 99 - 100.

(2) *Aenesidemus, oder über die Fundamente des von Herrn prof. REINHOLD in Iena gelieferte Elementarphilosophie*. S. L. 1792, pag. 143.

di quelle hanno anch'essi le loro determinazioni e proprietà essenziali (1).

Visto così come il Kant non poteva concludere all'apriorità della cognizione necessaria, vediamo se è giusta la di lui premessa che l'esperienza non può dare il carattere di necessità ed universalità. Che l'esperienza possa dare questo carattere lo vediamo nella sensazione, la quale, quando l'abbiamo per noi non potrebbe essere altrimenti, sicchè malgrado la di lei origine empirica ha necessità (2). Contro ciò mosse un'obbiezione lo Schultz, il quale dice che quella necessità è un predicato *a priori* aggiunto alla sensazione (3); ma ciò non è vero, perchè nella nostra percezione composta di più elementi sensibili ed intellettuali riconosciamo come sensazione soltanto ciò che da momenti dati dall'esperienza non può venir tolto o mutato nel contrario (4), da che si vede che il carattere peculiare della sensazione è la sua necessità per noi. Di più anche l'induzione completa riesce a darci cognizioni universali e necessarie, come vedremo poi nella Matematica, ove col mezzo dell'induzione si ottengono cognizioni che hanno apoditticità, sicchè non si può dire che l'esperienza ci dia soltanto una cognizione contingente.

L'origine empirica della cognizione necessaria il

(1) FRANCHI. Op. cit. pag. 74.

(2) SCHULZ. *Aenesidemus*. pag. 143; FEDER. *Ueber Raum und Causaliität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie*. Göttingen 1877, § 9.

(3) SCULZE. *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg 1789. Vol. I, pag. 12.

(4) HELMHOLTZ. *Handbuch der physiologischen Optik*. Berlin 1867. pag. 438.

cui distintivo è l'inconcepibilità del contrario fu sostenuta con buone ragioni dal Mill e dallo Spencer. Il primo sostiene che il sentimento di necessità che accompagna certi oggetti è prodotto dall'associazione inseparabile dei loro elementi, la quale è tanto forte che non si può pensare un elemento senza l'altro (1); e in appoggio a ciò mostra come in tutti i casi di fenomeni invariabili, che non creano necessità di pensiero, si debba trovare che occorra qualche condizione necessaria per formare un'associazione inseparabile (2). Il secondo adotta per criterio della certezza l'inconcepibilità del contrario, che possiede il carattere della necessità (3) e che è il risultato netto dell'esperienza non solo dell'uomo ma di tutta la serie animale (4), e mostra come anche le forme necessarie di tempo e spazio derivino dell'esperienza organizzata delle specie animali (5). Da ciò si vede come la necessità di una cognizione non sia un criterio della di lei origine indipendente dall'esperienza, giacchè questa può ben dare quel carattere ad una cognizione.

3. Ammesso anche che il Kant avesse dimostrata la sua assunzione che ciò che è necessario non può provenire dall'esperienza ma è *a priori*, questa non sarebbe egualmente valida, perchè si basa su una differenza tra la verità della proposizione, la quale

(1) *La Philosophie de Hamilton*. (trad. franc.) Paris 1869. pag. 314.

(2) *Ib.* pag. 320.

(3) *Principles of Psychology. II Edit.* London 1871-72. P. 7, Cap. 10, Vol. II, pag. 407, trad. franc. pag. 425.

(4) *Ib.* Cap. XI, pag. 415, trad. franc. pag. 436.

(5) *Ib.* trad. franc. Vol. I, pag. 504.

non è di fatto tanto assoluta come egli la vorrebbe. Di fatti la necessità non è altro che il costringimento soggettivo di prendere qualche cosa per vera (1), e questo ha la sua origine nel fatto che quella data cognizione è conseguenza di una data causa, sicchè è sempre relativa, cioè sta sempre sotto la causa da cui segue (2). Che non vi esista tutta quella differenza tra verità necessarie e contingenti fu mostrato a lungo dal Lewes, il quale dice che tutte le verità sono necessariamente vere e che tutte le proposizioni sono legate alla doppia contingenza della numerazione e dell'applicazione, sicchè ogni proposizione verificata è necessariamente vera sotto le condizioni formulate (3). Il dire poi, egli aggiunge, che una verità necessaria è una non soltanto considerata vera, ma una che non è possibile concepirla altrimenti, è valido soltanto sotto l'assunzione che non si è fatto nessun cambiamento nei termini formulati, ma allora con quest'assunzione tutte le verità sono egualmente necessarie e senza questa assunzione niuna è tale (4), sicchè ogni proposizione identica è necessaria e generale, se generalizziamo i termini, ed ogni proposizione universale è necessaria soltanto in virtù dell'assunta omogeneità dei termini (5). Quella distinzione tra necessarie e contingenti si può ammettere anche tra

(1) MAIMON. *Versuch über die Transcendentalphilosophie*. Berlin 1790, pag. 175. CANTONI op. cit. pag. 171

(2) SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 3.^{te} Auflage. Leipzig 1859. Vol. I, pag. 549-550.

(3) *Problemes of life und mind. I Series*. Probl. I. Cap. 13, Vol. I, pag. 394-5.

(4) Ib. pag. 397.

(5) Ib. pag. 398.

le proposizioni soltanto in un senso relativo, difatti è contingente quella proposizione che nelle sue espressioni ammette la possibilità d'una variazione, mentre è necessaria ognuna che esclude tale varietà (1). Da ciò si vede come necessità e contingenza d'una cognizione non denoti un'origine diversa, il che è confermato dal fatto che ciò che in generale è apodittico è sempre problematico in riguardo ad un singolo caso, perchè deve realmente da prima entrare la condizione che pone il caso sotto la regola, e viceversa ciò che è necessario nel singolo caso è problematico in generale, perchè la causa colpisce soltanto il singolo caso, mentre il giudizio apodittico esprime leggi generali (2).

4. Contro questa critica del criterio kantiano dell'*a priori* si potrebbe dire che qui si confondono due cose che si devono tener distinte e che furono anche separate dal Kant, il quale ammette una doppia necessità: una soggettiva ed una oggettiva. La prima è la necessità apparente che proviene dall'abitudine (3), questa è ammessa anche dal Kant come relativa, mentre ciò non è della seconda, la quale è la vera necessità, sicchè si potrebbe dire che le critiche da noi mosse non toccano questa, che è l'unica ammessa dal Kant. Per rispondere a questa obiezione vediamo cosa intende il Kant per necessità oggettiva. Oggettivo nella Critica kantiana non ha altro significato che di universale, di valevole per tutti, all'op-

(1) Ib. pag. 405.

(2) SCHOPENHAUER. Op. cit. pag. 553.

(3) *Kritik*, pag. 49, 61, 136, 592. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Volume XXXIX, P. I, pag. 184.

posto di soggettivo che vale individuale (1), sicchè necessità oggettiva sarebbe una valevole per tutti; ma come abbiamo visto, non possiamo riconoscere direttamente se una cosa è o non è valevole per tutti, perchè l'esperienza non può darci ciò, per cui unico criterio della necessità oggettiva resta quello dell'inconcepibilità del contrario, il quale è infine anche il criterio della necessità soggettiva. Perciò non si può ammettere quella distinzione tra necessità soggettiva ed oggettiva riducendosi ambedue allo stesso criterio. sicchè le critiche mosse contro l'apriorità della necessità soggettiva valgono anche contro la necessità oggettiva, la quale lungi dall'essere *a priori* è l'effetto dell'associazione inseparabile.

(1) *Prolegomena*. § 18 e 19, pag. 50 - 2.



CAPITOLO QUINTO

LA PREMESSA LOGICA DELLA DOTTRINA KANTIANA DELL'A PRIORI

1. Come ha ben fatto notare il Münz, il Kant pone a fondamento della sua ricerca certe ammissioni e supposizioni che gli servono senz'altro esame di sicuri punti d'appoggio (1), mentre appunto su questi avrebbe dovuto trattenersi a lungo dipendendo dal loro valore quello di tutte le di lui costruzioni. Perciò, come ben dice lo Schulze, fa meraviglia che la Critica, la quale nell'Estetica e nella Logica procede cautamente e di ogni passo guarda se è stato fatto con sicurezza, appunto nell'Introduzione, ove dà i fondamenti di tutto il lavoro, procede rapidamente e fissa il terreno su cui dovrà esser costruito l'edificio senza ricercare se sia solido e atto a portare il peso (2). Prima d'accingersi ad esaminare il valore della dottrina kantiana, dovremo quindi esaminare il

(1) Op. cit., pag. 2.

(2) *Kritik der Theoretischen Philosophie*. Vol. II, pag. 152.

valore dei presupposti sui quali essa si appoggia, cioè dovremo esaminare il presupposto logico della distinzione tra i giudizi sintetici ed analitici ed il presupposto psicologico della separazione tra la sensibilità e la mente.

Volgiamoci alla premessa logica che fu considerata dal Kant come indispensabile alla Critica della ragion pura e come meritevole di divenire quivi classica (1). In che consiste la differenza tra i giudizi sintetici e gli analitici? In tutti i giudizi, dice il Kant, il rapporto tra soggetto e predicato è possibile in due modi: o il predicato appartiene al soggetto come qualche cosa che è contenuta nel di lui concetto, oppure il predicato giace del tutto fuori del concetto del soggetto; nel primo caso il giudizio è analitico, nel secondo è sintetico. Giudizi analitici sono quindi quelli in cui la connessione del predicato col soggetto è pensata per mezzo dell'identità, sintetici invece sono quelli in cui è pensata senza l'identità; i primi possono chiamarsi giudizi esplicativi, i secondi ampliativi, giacchè quelli per mezzo del predicato non aggiungono nulla al concetto del soggetto e non fanno altro che scomporre questo nelle sue parti componenti, mentre gli ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che non era pensato in quello e che non si sarebbe potuto trarre col mezzo di nessuna scomposizione. Così tutti i corpi sono estesi è un giudizio analitico, mentre tutti i corpi sono pesanti è un giudizio sintetico (2).

Il Cohen tiene questa definizione del giudizio sintetico ed analitico per una nominale, e pone invece la de-

(1) *Prolegomena*. § 3, pag. 17.

(2) *Kritik. Einl.*, V, pag. 53-4.

finizione reale del giudizio sintetico nell'unità sintetica cui essa accenna, sicchè giudizi sintetici sono quelli in cui l'unità sintetica dell'appercezione connette soggetto e predicato in un giudizio dell'esperienza (1). In appoggio di ciò egli cita un passo dello scritto del Kant contro l'Eberhard, nel quale quegli, sostenendo la priorità della sua concezione, dice che col nome di non identico non viene indicata la possibilità della cognizione *a priori*, mentre il nome di sintetico richiama tosto ad una sintesi *a priori* e spinge alla ricerca trascendentale (2). Questa opinione del Cohen non è però giusta, perchè il Kant ha data sempre la definizione che il Cohen chiama nominale, e ciò non ha fatto soltanto nella Critica, ma nei Prolegomena (3), nello scritto contro l'Eberhard (4) e nella Memoria sui progressi della Metafisica (5). Il passo citato dal Cohen non si può poi intendere nel senso che ivi il Kant voglia dare una definizione reale del giudizio sintetico, ma invece mostra come l'aver dato al giudizio non identico il nuovo nome di sintetico, abbia agevolato il compito sommo della Critica, quello cioè di trovare risposta al quesito: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*. Di fatti il Kant dice subito dopo che col nome di sintesi viene indicato che c'è bisogno d'aggiungere come *substratum* qualche cosa ai dati concetti per far possibile di andare con un predicato fuori dei

(1) COHEN. Op. cit., pag. 109, 195-7 e *Die systematische Begriffe in Kant's vorkritische Schriften*. Berlin 1873, pag. 7.

(2) *Kant Werke*. Ed. cit. Vol. I, pag. 475.

(3) *Prolegomena*. § 2, pag. 13, 14.

(4) *Werke*. Vol. I, pag. 454, 459.

(5) *Ib.* pag. 565.

concetti, e da ciò si è diretti alla ricerca sulla possibilità di una sintesi di rappresentazioni (1). La definizione del giudizio sintetico non può poi essere quella data dal Cohen, giacchè in essa non ci sono incluse le note caratteristiche del giudizio sintetico, ma soltanto le condizioni della sua possibilità, il che si vede chiaramente dal paragrafo dell' *Analitica dei principii*, ove il Kant dà il principio supremo dei giudizi sintetici. Qui egli mostra quali sono le condizioni che fanno possibile il giudizio sintetico e le trova nell'unità sintetica dell'appercezione e nella relazione ad un'esperienza possibile, e giunge al principio che ogni oggetto sta sotto la condizione necessaria dell'unità dell'intuizione in un'esperienza possibile, la quale dà il modo come sono possibili giudizi sintetici *a priori* (2). Se la definizione del giudizio sintetico fosse realmente quella data dal Cohen non ci sarebbe bisogno di tutta la ricerca della Critica, ma questa potrebbe finire coll'Introduzione, perchè si avrebbe fin da principio tutto ciò che è il risultato di essa, e non ci sarebbe bisogno di formulare il problema capitale: come sono possibili giudizi sintetici *a priori*, potendosi trarre queste condizioni dal concetto stesso del giudizio sintetico. Questo però nel suo concetto non contiene nè unità sintetica, nè relazione all'esperienza, ma soltanto esprime che il predicato non è contenuto nel soggetto e che per unire il predicato al concetto del soggetto ci vuole qualche cosa, la quale è l'esperienza nel giudizio sintetico *a posteriori* e non si sa che sia in quello *a priori*. La ricerca di questa qualche cosa è

(1) Ib. pag. 475.

(2) *Kritik*, pag. 181-2.

il compito della Critica, la quale appunto perchè da principio non sa nulla di quelle condizioni della possibilità, può formulare il suo problema: come sono possibili giudizi sintetici *a priori*.

2. Esaminiamo ora il valore della distinzione tra le due specie di giudizi. Contro questa fino dai primi tempi della pubblicazione della Critica furono mosse gravi obiezioni massimamente dallo Zwanziger, dall' Herder e dallo Schulze, i quali tentarono di togliere ogni valore a questa distinzione mostrando come è possibile che uno e lo stesso giudizio sia in diversi riguardi ora analitico, ora sintetico (1), e come la distinzione sia incerta, relativa e mutabile non avendo riguardo all' essenza del giudizio, cioè alla di lui forma connettiva (2). La stessa obiezione fu fatta poi dallo Schleiermacher (3) e fu ripetuta ai nostri giorni dal Trendelenburg e dal Paulsen. Il primo dice che i confini tra giudizio analitico e sintetico non sono segnati esattamente, giacchè uno pensa già in un concetto una nota che ad un altro appare come nuova (4), e che ogni giudizio è da un lato analitico e dall' altro sintetico. Di fatti ognuno è analitico, giacchè non si potrebbe ottenere la verità del predicato se non fosse basata nel soggetto e ognuno è pure sintetico, giacchè la ragione della predicazione si mostra nell' insieme di più circostanze, e giacchè nel soggetto non sta tutta la ragione per

(1) SCHULZE Op. cit. Vol II, pag. 154. ZWANZIGER. Op. cit., pag. 108.

(2) HERDER. Op. cit. pag. 33.

(3) Werke Vol. IV. 2 *Dialektik*. Berlin 1835-64, pag. 264 e 563.

(4) Op. cit. Vol. II, pag. 264.

trarre il predicato, ma ci vuole qualche cosa d'altro; così il giudizio $7+5=12$ è analitico in quanto sotto la supposizione del sistema decadico la somma $7+5$ fonda il numero 12, ed è sintetico appunto perchè è supposto il sistema decadico, per il quale ci vuole la sintesi (1). Il Paulsen pure dice che la distinzione tra analitico e sintetico nel senso dato dal Kant non è soltanto una transitoria, sicchè ogni giudizio può essere o analitico o sintetico, secondo che si tratta il predicato come segno essenziale del soggetto o no; ma anche finisce col perdere ogni significato quando si osserva dagli esempi che non è dipendente che dalla fissazione individuale del significato della parola (2).

Questa obbiezione è ripetuta anche dal Franchi, il quale trattò a fondo questa questione. Nell'idea di un oggetto, egli dice, sono inerenti tutte le note che furono messe insieme quali elementi integrali per costituire l'idea medesima, e perciò è sempre analitico ogni giudizio con cui un'idea già determinata presa per soggetto si decompone enunciando qualcuno dei suoi elementi preso come predicato. Ora acciocchè si possa decomporre un'idea, bisogna che prima sia composta, onde al giudizio analitico precede e corrisponde il sintetico, cioè uno con cui in un oggetto confuso ed ancor indefinito si distinguono certe note comuni e proprie e si riducono ad unità,

(1) Ib. pag. 266. Anche lo Stöcher dice che la formola $7+5=12$ si può leggere $7+5$ è 12 ed è un giudizio identico, oppure $7+5$ diviene 12, e qui si ha un nuovo aggruppamento di unità ed un giudizio ampliativo (*Analyse von reinen Naturwissenschaftl. Kunt' s.* Wien 1884, pag. 65 e 70).

(2) Op. cit., pag. 171.

in un' idea sola e totale che ne determina l'essenza (1). Egli poi fa anche rimarcare come non vi sia niuna differenza logica tra quelle due specie di giudizi; di fatti egli dice che riguardo alla convenienza tra quei giudizi non vi è alcuna differenza specifica, giacchè in tutti e due il predicato è contenuto nel soggetto (2); riguardo all' identità non sono neppur differenti, perchè tanto negli uni che negli altri l' unione del predicato col soggetto non può pensarsi altrimenti che per una relazione d'identità (3), sicchè nella teoria del Kant il carattere propriamente differenziale tra giudizi sintetici ed analitici non è ben determinato, perchè quelli che egli chiama sintetici non differiscono formalmente da quelli che denomina analitici (4).

Contro la distinzione dei giudizi delle obbiezioni furono ripetute anche dal Tombo, dal Lewes e dal Caird; di fatti il primo dice che, essendo diversi i concetti e le definizioni che gli uomini danno delle cose, uno tiene un giudizio per sintetico, mentre un altro lo tiene per analitico (5). Anche il Lewes dice che i giudizi sono in diverse epoche analitici e sintetici, e che il progresso della scienza consiste nell' integrazione dell' esperienza e nella trasformazione del giudizio sintetico in analitico (6), e il Caird dice

(1) Op. cit. Vol. I, pag. 88.

(2) Ib. pag. 41. Anche il Hroman dice che uno e lo stesso giudizio può sembrare ad uno analitico, ad un altro sintetico e ad un terzo indeterminato (*Unsere Naturerkenntniss*. Copenhagen 1883, pag. 48-9).

(3) Ib. pag. 44-5.

(4) Ib. pag. 90.

(5) Op. cit., pag. 6.

(6) *Geschichte der neueren Philosophie*, pag. 501-2.

che il giudizio analitico, se non è tautologia è un giudizio sintetico rovesciato, perchè sempre suppone gli altri predicati non espressi, cui è associato, sicchè il vero giudizio è il sintetico essendo anche sempre tale il movimento del pensiero (1).

3. La difesa della dottrina kantiana contro queste obiezioni fu presa dal Riehl, il quale dice che la differenza tra analitico e sintetico non tocca la forma ma il contenuto del sapere, giacchè con quei nomi si indica una differenza nella formazione dei giudizi e si dà la causa di questa formazione, sicchè giudizi analitici sono quelli in cui la ragione dell'unione tra soggetto e predicato sta nel soggetto e sintetici sono quelli in cui la ragione sta nell'intuizione (2). Questo significato dato dal Riehl alle due specie dei giudizi si basa sulla Critica, giacchè il Kant dice chiaramente che il giudizio sintetico corrisponde alla scienza degli oggetti dell'Hume (3) e che l'analitico corrisponde al giudizio di relazione d'idee posto dall'Hume a base della Matematica (4). Con ciò però il Kant non riesce a dar maggior forza a quella distinzione, nè a renderla fissa ed invariabile, giacchè rimane sempre il fatto che un individuo acquisterà un giudizio per mezzo dell'intuizione, mentre un altro, che ha già avuta l'intuizione, l'otterrà poi col mezzo del concetto, sicchè la questione rimane invariata anche col nuovo significato dato ai termini dal Riehl. Di fatti per scomporre un concetto e per formare così dei giudizi analitici, nei quali

(1) Op. cit. pag. 301 e 304.

(2) Op. cit. 319-320.

(3) *Kritik Metodenlekre.* pag. 594.

(4) *Prolegomena*, § 4, pag. 20.

la ragione dell'unione sta nel concetto, bisogna prima formare il concetto, se non si vogliono ammettere dei giudizi *a priori* formati in noi, il che non ammette neppure lo stesso Kant, e per formarlo ci vuole sempre il giudizio sintetico alla cui base sta l'intuizione, come fece già osservare al Kant il Tittel (1), sicchè l'unica differenza che si può ammettere tra quei giudizi si è che i primi sono gli originari primitivi, i secondi i posteriori derivati.

Perciò l'obbiezione che fu mossa al Kant è una piena di valore, giacchè l'esser un giudizio analitico e sintetico dipende dal fatto che il predicato era o non era già pensato nel concetto del soggetto. Questo fatto, lungi dall'esser costante, varia per ogni individuo, giacchè ognuno unisce al concetto del soggetto quei predicati che ha trovato nell'esperienza uniti al primo, e quindi da prima ogni giudizio è uno sintetico, e poi quando l'individuo per mezzo dell'esperienza ha acquistata quella cognizione, il giudizio diviene analitico, giacchè, avendo già incluso il predicato nel concetto del soggetto, può trarre quello da questo.

Noi dobbiamo concludere quindi che la differenza posta dal Kant tra le due specie di giudizi non è una fissa e stabile, sicchè non possiamo riconoscere alcun valore a questa parte della dottrina kantiana. Essa però, se non ha un valore teoretico, ne ha uno storico, avendo il Kant tentato con essa di riunire le due scuole opposte del Razionalismo e dell'Empirismo, delle quali la prima non ammetteva quale vera cognizione che il giudizio analitico, la seconda

(1) *Kantische Denkformen oder Kategorien*, Frankfurt a M. 1787, pag. 49.

che il giudizio sintetico. Il Kant, come ben nota il Münz, più che porre una linea fissa e stabile di divisione tra i giudizi analitici ed i sintetici ha voluto determinare che i nostri giudizi si distinguono in analitici e sintetici, cioè che sì per via analitica che sintetica possiamo fare dei giudizi (1). Mentre il razionalismo del Wollf non ammetteva per vera cognizione che l'analitica e l'empirismo inglese non ammetteva che la sintetica, il Kant prese la via di mezzo e mostrò come sì il giudizio sintetico che l'analitico servissero, benchè diversamente, a dare una cognizione, ed assegnò ad ambedue il loro valore, ponendo il giudizio analitico quale esplicativo, che ci dà un aiuto necessario ed indispensabile alla cognizione, ed il giudizio sintetico quale ampliativo che ci dà una nuova cognizione.

La distinzione delle due specie di giudizi era poi necessaria al Kant anche per la posizione del suo problema, di fatti egli ricerca se la cognizione *a priori* indipendente dall'esperienza, la quale era ammessa nei giudizi analitici, fosse anche nei giudizi sintetici e mostrato come nella scienza ci sono giudizi sintetici *a priori* egli può passare alla soluzione del suo problema: come è possibile la cognizione *a priori* (2).

(1) Op. cit. pag. 18.

(2) Vedi Paulsen. Op. cit. pag. 172.



CAPITOLO SESTO

LA PREMESSA PSICOLOGIA DELLA DOTTRINA DELL' *A PRIORI*

1. A base di tutta la costruzione kantiana delle forme *a priori* sta la di lui divisione delle facoltà conoscitive in due distinte per caratteri tra loro opposti, cioè nella sensibilità e nella mente, la cui distinzione egli ammette come una supposizione che non cerca di dimostrare (1), non avendo mai dimostrato il modo, la maniera e la possibilità dell'isolamento delle due facoltà (2), il che è un grave errore che scuote la Critica nelle basi e nei risultati, giacchè egli si basa su quell'isolamento per ottenere le forme *a priori*, mentre non può così ottenere nulla, non potendosi considerare in niuna cognizione una facoltà isolata dall'altra (3). La divisione delle

(1) VAHRINGER. Op. cit. pag. 430 e 490.

(2) SPICKER. Op. cit. pag. 26.

(3) LANGE. Op. cit. Vol. II, pag. 33.

due facoltà la dà in questo modo: Ci sono, egli dice, due rami della cognizione, che forse derivano da una radice comune a noi sconosciuta, cioè sensibilità e mente, per mezzo della prima delle quali ci sono dati gli oggetti, per mezzo della seconda sono pensati (1). La sensibilità è la facoltà (recettività) di ricevere rappresentazioni per mezzo del modo in cui siamo affetti dagli oggetti, essa sola quindi ci dà intuizione e per mezzo di essa soltanto ci sono dati gli oggetti (2); la mente invece è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile, la facoltà di produrre da sè rappresentazioni ed è quindi spontaneità (3). Come si vede tutta l'opposizione delle due facoltà il Kant la basa sulla recettività dell'una e sulla spontaneità dell'altra, sicchè per vedere se quella distinzione è giusta dovremo vedere se è vero che la sensibilità sia una recettività e la mente una spontaneità.

La prima questione fu trattata a lungo dai diversi filosofi dalla filosofia presocratica ai nostri giorni, i quali si divisero in due scuole, delle quali una ammetteva che la sensazione fosse un agire, l'altra che fosse un soffrire dell'anima. La dottrina che ammette la passività dell'anima spiegava la sensazione col mezzo degli idoli o delle idee degli oggetti che si portano al cervello o all'anima; essa mostra però da sè la propria insussistenza, giacchè non si basa che su una vaga analogia, ammettendo come una immagine dell'oggetto il movimento di esso che si trasmette sino al senso, e non essendo i di lei punti di partenza fatti reali ma in-

(1) *Kritik. Einl.* VII, pag. 68.

(2) *Ib. Estetica*, § 1, pag. 71.

(3) *Ib. Logica, Einl.* pag. 100.

venzioni, le quali, come ha mostrato a lungo il Reid, non sono neppure di alcuna utilità nello spiegare il processo della sensazione (1). Perciò non possiamo accettare nella sensazione la passività completa dello spirito, il quale non riceve le idee degli oggetti dal di fuori, ma le produce da sè; con ciò però non dobbiamo accettare la dottrina opposta che fa lo spirito del tutto attivo nella sensazione, perchè questa non si può produrre, se non vi è un'eccitazione degli organi del senso, e perchè, come ben dice il Descartes, gli oggetti dei sensi penetrano in noi voglia o non voglia l'anima (2). Da ciò dobbiamo concludere, che, benchè niuna delle due teorie sia giusta in sè, pure ambedue contengono parte della verità, dovendo noi ammettere colla prima che la sensazione non può sorgere senza un'eccitazione dell'organo del senso e colla seconda che la sensazione non è una semplice recettività dell'immagine dell'oggetto, ma è una creazione attiva dello spirito.

Non potendo noi ammettere niuna delle due dottrine non possiamo neppure accettare la dottrina kantiana che ammette la passività della sensibilità, e quindi non potremo neppure accettare quella opposizione tra le due facoltà, giacchè in ambedue si mostra l'attività dello spirito e perchè i prodotti loro hanno identità di natura come mostrarono lo Spencer ed il Lewes. Il primo mostrò come ogni ragionamento di qualunque natura esso sia consiste

(1) *Ouvres complètes publiées par Jouffroy*. Paris 1829. T. III. *Essais sur les facultés de l'esprit humain*. Es. III. Cap. 14, pag 231 e seg.

(2) *Meditationes de prima philosophia*. Frankfurt ad Moenum 1696. *Meditatio VI*, pag. 35.

nella classificazione dei rapporti, cioè nel pensare che un rapporto è simile o dissimile a certi altri, nella qual cosa consiste anche la percezione, sicchè ogni conoscenza si mediata che immediata consiste nel porre un rapporto (1). Il secondo poi confermò questa identità di natura della percezione e del pensiero, e mostrò come nella sensazione, percezione, giudizi e raziocinio il processo è sempre lo stesso, cioè quello d'aggruppamento logico (2). Di fatti la percezione è sempre un giudizio, giacchè l'effetto della stimolazione presente è sempre combinato ed ordinato coi residui delle stimolazioni passate (3); il pensiero pure ha sempre per processo il giudizio (4), la natura del quale non varia colla natura delle premesse che combina (5). Perciò l'unica distinzione che vi è tra percezione e pensiero si è che la prima è una logica dei segni, la seconda una logica dei simboli; l'operazione di aggruppamento è poi sempre la stessa, ma nel primo caso è una di segni concreti, nel secondo una di segni astratti, giacchè mentre sensazioni ed immagini sono segni concreti, le idee sono segni astratti o simboli verbali (6).

(1) Op. cit. P. IV. Cap. 8, § 309, Vol. II, pag. 115-17 della trad. franc.

(2) Op. cit. III *Series*, Probl. III, Cap. I, pag. 225-6.

(3) Ib. pag. 225. Ciò fu sviluppato a lungo dallo Schopenhauer, il quale dice che non è vero che i sensi ci diano un oggetto, giacchè noi abbiamo una pura sensazione nell'organo del senso e soltanto in seguito all'applicazione della mente il nostro intelletto cangia la sensazione in rappresentazione. Op. cit. Vol I, pag. 520.

(4) Ib. Probl. IV, Cap. 4, pag. 463.

(5) Ib. Probl. III, Cap. 1, pag. 236.

(6) Ib. Probl. IV, Cap. 2, pag. 483.

2. Noi non possiamo quindi accettare la distinzione posta dal Kant, la quale si riconosce come un errore anche da Neokantiani, giacchè, come ben dice I. Bona Mayer, l'anima è attiva sì nella produzione dell'intuizione di spazio e tempo che nella funzione unitaria della mente, il che fu riconosciuto dopo il Kant dalla psicologia fisiologica (1). Per togliere al Kant l'accusa di aver commesso questo errore si volsero il Cohen, lo Stadler e il Caird, i quali cercarono di mostrare come la distinzione posta dal Kant non fosse una assoluta, ma soltanto una relativa dipendente dallo scopo della Critica kantiana. Così il Cohen dice che il Kant ha isolati e divisi gli elementi dell'anima soltanto per uno scopo metafisico, giacchè essendo la facoltà la forma trascendentale, la recettività del senso non indica la di lei passività in stretto senso, nè la spontaneità dei sensi non esclude ogni attività dei sensi, e perchè la recettività indica che noi non possiamo fare da noi niuna cosa intellettuale dovendo esser dato il vario dell'intuizione (2). Anche lo Stadler dice che la divisione non deve prendersi in un senso assoluto, giacchè è una trascendentale, la quale ha il suo significato soltanto per lo studio della possibilità dell'esperienza (3). Il Caird riconosce che il Kant ha fatta quella distinzione, ma dice che egli l'ha posta nell'Estetica e l'ha corretta poi nell'Analitica (4), il che proviene dal fatto che le conclusioni del Kant contraddicono sempre le sue premesse (5). Questa

(1) Op. cit. pag. 174 - 5.

(2) Op. cit. pag. 161 - 3.

(3) *Kant's Teleologie*. Berlin 1874, pag. 3.

(4) Op. cit. pag. 224.

(5) Ib. pag. 373.

contraddizione, che qui si trova, egli la spiega mostrando come sia frequente anzi invariabile caratteristica del metodo kantiano che egli tratti da prima come interamente separate cose che poi riguarda quali elementi o fattori di un'unità (1), e come il linguaggio dell'Estetica non sia stato riformato in vista delle conclusioni dell'Analitica, giacchè la teoria della prima era sviluppata in un'epoca in cui la seconda non era maturata (2). Di queste due opinioni il Caird accetta per veramente critica quella dell'Analitica, in cui viene raggiunto il vero punto di vista critico (3), sicchè la passività del senso è soltanto l'ipotesi provvisoria da cui parte il Kant (4).

Questi tre autori non vorrebbero perciò che si ponesse quale un errore del Kant la opposizione da lui posta tra sensibilità e mente, ma se noi osserviamo ciò che egli dice quando parla della sensibilità e della mente, troveremo che esso riconobbe la distinzione quale assoluta, malgrado sospetti che le due facoltà abbiano un'origine comune. E in vero le espressioni già da noi riportate non lasciano dubbio, giacchè sempre la sensibilità come recettività è contrapposta alla mente come spontaneità, e giacchè la distinzione non è soltanto metafisica o trascendentale, nè è un'ipotesi provvisoria, ma il Kant si basa su essa nella ricerca delle forme *a priori* dello spirito ed essa sola gli permette di distinguere le forme dell'intuizione dalle categorie. Che il Kant ponga una distinzione fissa ed assoluta tra quelle due facoltà è provato dal fatto che dopo averle disunite trova il

(1) Ib. pag. 219.

(2) Ib. pag. 225.

(3) Ib. pag. 255.

(4) Ib. pag. 264.

bisogno di connetterle artificialmente col mezzo dell'immaginazione, il che non gli sarebbe stato necessario di fare se non avesse posto tra loro un abisso.

3. Mentre perciò non possiamo trovar giusta la difesa fatta dal Kant, dobbiamo invece riconoscere collo Spicker e col Watson che la distinzione delle due facoltà è in completa opposizione colla dottrina kantiana della cognizione come un prodotto della sensibilità e della mente. Il primo dice se i pensieri senza contenuto sono vuoti, se quindi non è possibile una cognizione senza oggetti e gli oggetti sono dati soltanto per mezzo della sensibilità, si dovrebbe pensare che il totale isolamento della sensibilità e della mente non potrebbe aver luogo (1); ed il secondo dice che il contrasto tra il senso come recettività ed il pensiero come spontaneità non soltanto non è giustificato, ma è inconsistente collo spirito della stessa filosofia critica (2). La giustezza di quest'obiezione la possiamo scorgere facilmente, se esaminiamo la dottrina kantiana sulla cognizione. Egli di fatti dice che senza la sensibilità non ci sarebbe dato alcun oggetto e senza la mente non sarebbe pensato, sicchè nè concetti senza intuizioni corrispondenti, nè intuizioni senza concetti possono dare una cognizione (3). Questa dottrina egli la svolge poi mostrando, come la sensibilità sola non possa darci una cognizione, giacchè questa per ogni mente, almeno umana, è una per concetti, non è intuitiva ma discurs-

(1) Op. cit. pag. 22.

(2) *Kant and his english critics*. Glasgow 1881. Pagina 331.

(2) *Kritik. Logik, Einl.*, pag. 100.

siva (1), sicchè tempo e spazio non sono cognizioni ma schemi di cognizioni (2), ed i concetti matematici dati dalla determinazione della pura intuizione non sono cognizioni altro che in quanto si suppone che vi sono cose che si lasciano rappresentare conforme a quella intuizione sensibile (3). Egualmente la mente sola non dà cognizione, giacchè altro è pensare un oggetto e altro è conoscerlo volendosi per ciò anche l'intuizione (4), e giacchè soltanto la nostra cognizione sensibile ed empirica può dare senso e significato ai concetti (5). Perciò se il Kant ci dice che la sensibilità ci dà gli oggetti, questo dare non deve andar inteso nel senso che con ciò noi abbiamo una cognizione dell'oggetto, ma soltanto che la sensibilità contiene una pura indicazione dell'oggetto, che riferisce all'esperienza (6), e che essa ci dà soltanto gli elementi componenti gli oggetti, mentre gli oggetti riposano sempre su una connessione fatta poi da noi. (7).

Questa dottrina sulla cognizione è confermata dal Kant nella Deduzione trascendentale, la quale, come dice il Cohen, ha da dimostrare la concordanza tra loro delle fonti della cognizione (8), sicchè quì il Kant è costretto di lasciare la divisione da lui

(1) Ib. *Analitica I B. I Hauptst. I Absch.* pag. 112.

(2) Ib. *Analitica dei principii*, pag. 181.

(3) *Analitica* § 22, pag. 149.

(4) Ib. § 22, pag. 148.

(5) Ib. § 23, pag. 150.

(6) COHEN. *Op. cit.*, pag. 176-177.

(7) HÖLDER. *Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie*, Tübingen 1874, pag. 43.

(8) *Op. cit.* pag. 123, lo stesso poi dice il Hölder *op. cit.* pag. 21.

stabilita, è, malgrado dica che le intuizioni non sono sotto le categorie (1), deve cercare qualche cosa di comune tra le intuizioni ed i concetti. Questa è l'unità sintetica dell'appercezione sotto cui stanno sì le categorie che le intuizioni, alle quali essa dà valore oggettivo, cioè fa sì che sieno cognizioni (2), sicchè è essa quella per mezzo della quale ogni varietà data in un'intuizione viene riunita nel concetto di oggetto (3). Mentre così l'appercezione diventa il punto d'unione tra la sensibilità e la mente, che non possono più considerarsi divise, maggior unione si ha tra le intuizioni *a priori* ed i concetti della mente, giacchè quelle hanno bisogno dell'unità data dalle categorie (4), senza le quali non sono cognizioni ma schemi di cognizione (5), sicchè qui, come ben dice il Cohen, l'intuizione pura diventa un'astrazione scientifica (6). Da ciò si vede come la dottrina sulla cognizione e sulla deduzione trascendentale sieno in aperta contraddizione colla opposizione tra sensibilità e mente, giacchè la prima mostra che niuna delle due può stare isolata per la nostra cognizione e la seconda fa vedere come vi sia qualche cosa di comune tra le due facoltà, sicchè con ciò cadono tutti i presupposti dell'Estetica e della Logica, giacchè non possiamo separare ed isolare la sensibilità dalla mente, nè possiamo studiarle a parte, giacchè da sole non ci danno alcuna cognizione (7).

(1) *Kritik, Deduzione trascendentale* pag. 130-3.

(2) *Ib.* pag. 143.

(3) *Ib.* pag. 144.

(4) *Ib.* pag. 158-9.

(5) *Ib.* *Analitica dei principii*, pag. 181.

(6) *Ib.* *Deduz. trasc.*, pag. 141.

(7) Un'altra contraddizione nel Kant fu notata dal Win-

Questa conclusione ci avvicina alla difesa del Kant fatta dal Caird, il quale, come abbiain visto, aveva notata questa contraddizione nella dottrina kantiana e ne avea mostrata la causa, soltanto egli col dire che la passività del senso è l'ipotesi provvisoria da cui parte il Kant, fa credere che questi abbia corretta e rifatta poi la sua dottrina, mentre la mantenne sempre malgrado che essa contrasti colle altre dottrine, sicchè si deve accettarla come una dottrina della Critica, non ostante che sia in opposizione coi risultati di questa. La contraddizione che si deve notare nella critica si spiega benissimo, se si bada che il Kant ha basato il suo edificio su delle ammissioni, che ha accettato tali e quali dai suoi predecessori senza esaminarne il valore. Su queste egli basò tutta la sua costruzione, che riesce in molti e molti punti a dei risultati del tutto opposti alle sue premesse, tanto che, come ben dice il Watson, la critica si può dividere in due metà indipendenti, nella prima delle quali il Kant parla dal punto di vista ordinario non critico, mentre nella seconda anticipa il punto di vista critico puramente filosofico (1).

4. Malgrado le contraddizioni notate, la separazione tra sensibilità e mente deve considerarsi come una dottrina capitale del Kant, giacchè egli la con-

delband, il quale dice che coll' ammettere una forma proveniente dal soggetto il Kant toglie il carattere di recettività alla sensibilità (Op. cit. l. c. pag. 240); ed in ciò egli ha ragione, giacchè, se anche nella sensibilità vi ha qualche cosa proveniente dal soggetto, questa non è passiva nell' intuizione, ma, per quanto in parte, è attiva cooperando alla di lei produzione.

(1) WATSON. Op. cit. pag. 153.

sidera sempre per tale, come si vede dal fatto che in seguito a quella separazione è costretto a trovare un ponte di passaggio tra le due facoltà nell'immaginazione. Difatti malgrado egli avesse posto nell'appercezione ciò che è comune alla percezione ed al concetto, dice poi che il vario dell'intuizione deve essere ricevuto e combinato in certo modo per potere poi col mezzo di concetti *a priori* ottenerne una cognizione, e chiama quell'azione sintesi, la quale è il puro effetto dell'immaginazione, una cieca ma indispensabile funzione dell'anima, giacchè senza di essa non si avrebbero cognizioni (1). Perciò per aver queste non bastano più le intuizioni ed i concetti, ma di mezzo al vario dell'intuizione ed all'unità del concetto ci vuole la sintesi del vario operato dalla pura immaginazione (2), la quale è una facoltà fondamentale dell'anima umana, che porta il vario in un'immagine (3) e che riunisce senso e mente (4) appartenendo alla sensibilità in quanto è rappresentata nell'intuizione, e alla mente in quanto è spontaneità (5).

L'immaginazione sta poi anche in un altro modo di mezzo tra sensibilità e mente, giacchè è essa quella che produce lo schema, per mezzo del quale è possibile l'applicazione delle categorie all'intuizione (6). Essa poi acquista tanta importanza nella Critica che finisce col divenire l'unica potenza attiva nella facoltà conoscitrice (7), e diventa il vero *deus ex mac-*

(1) *Kritik. Ded. trasc.* pag. 119.

(2) *Ib.* pag. 120.

(3) *Ded. trasc.* della prima edizione pag. 675.

(4) *Ib.* pag. 678.

(5) *Ib. Deduz. trasc.* pag. 152.

(6) *Ib.* pag. 171-2.

(7) MONTGOMERY. *Die Kantische Erkenntnislehre.* München 1871. Pag. 116.

china della dottrina kantiana (1), come vedremo poi nella Deduzione trascendente, ove la sintesi dell'immaginazione finisce col prendere il posto che dovrebbe avere la sintesi dell'appercezione, sicchè non si sa quale delle due sintesi produca la cognizione. Questa nuova facoltà il Kant la pone per unire la recettività del senso colla spontaneità dell'immaginazione, ma non stando realmente quelle due facoltà in tale opposizione tra loro non c'è bisogno di quella nuova facoltà, e non ne avrebbe bisogno neppure il Kant se avesse badato alla dottrina sulla cognizione. Di fatti l'immaginazione non fa altro che ricombinare i materiali dell'esperienza in una nuova forma, in cui sono cambiati i materiali, la loro combinazione ed il loro sviluppo organico, sicchè essa crea cose nuove e con ciò è di molto vantaggio al pensiero, che può elaborare meglio le rappresentazioni e creare nuove concezioni, che poi hanno sempre il controllo dell'esperienza; ma non serve minimamente alla conoscenza degli oggetti, giacchè in questa il materiale deve esser combinato come è nell'esperienza e non in altro modo. Inoltre la sintesi della riproduzione, che il Kant pone tra l'intuizione ed il concetto non può essere opera dell'immaginazione, ma è opera della memoria, la quale riproduce le sensazioni passate simili alle presenti e permette così alla mente di formare la percezione dell'oggetto, sicchè non possiamo accettare la immaginazione come la terza facoltà che coopera alla cognizione. Non possiamo neppur accettare l'immaginazione in un senso critico come termine di mezzo che rende possibile la rela-

(1) CAIRD. Op. cit. pag. 417, la stessa cosa fu ripetuta dal Cantoni, op. cit, pag. 280.

zione tra universale e particolare, giacchè il far ciò è opera dell' intelligenza, la quale in ogni luogo ed in tutti gli oggetti conosciuti riferisce il particolare all' universale (1).

In questo capitolo noi abbiamo veduto come l' opposizione tra la sensibilità e la mente posta dal Kant a base della sua dottrina non sia un fatto reale, giacchè sì nella sensazione che nei concetti la mente è sempre egualmente in parte attiva ed in parte passiva, per cui non possiamo accettare questa dottrina, tanto più che contrasta con altre dottrine kantiane, come non possiamo riconoscere nell' immaginazione la terza facoltà dello spirito che unisce sensibilità e mente e coopera alla produzione delle cognizioni.

(1) WATSON. Op. cit. pag. 153.



CAPITOLO SETTIMO

LA COGNIZIONE *A PRIORI*

1. Abbiamo visto nel Capitolo Secondo come riconoscendo il Kant sì una cognizione che una forma *a priori*, si debbano distinguere queste ed esaminarle a parte nel fare la critica della dottrina kantiana, sicchè ora dovremo vedere se vi possa esistere di fatti una cognizione *a priori* e se le prove date dal Kant in favore di essa sieno sufficienti a mostrare la di lei esistenza. Per provare l'apriorità di una cognizione il Kant, come abbiamo già visto, si serve sempre del criterio della necessità ed universalità, ma questo criterio, come abbiamo dimostrato, è privo di valore e non riesce a darci una prova sufficiente dell'apriorità d'una cognizione. Dobbiamo perciò concludere che il Kant non ha provata validamente l'esistenza di una cognizione *a priori*, sicchè possiamo passare alla soluzione dell'altra questione, se cioè vi possa esistere e vi esista di fatto una cognizione *a priori*. Malgrado che questa formi la base della Critica, e malgrado le critiche che la scuola empirica ha mosso contro questa

parte dell'opera kantiana, niuno nè degli espositori del Kant, nè dei Neokantiani, tranne il Lange, si è curato di oppugnare gli argomenti della scuola empirica, nè di portare nuove ragioni in favore dell'esistenza della cognizione *a priori*, la quale si ammette sempre come un fatto indubitabile ed incontestabile.

Per rispondere a questa questione dobbiamo vedere cosa sia la cognizione per il Kant. Questa, come abbiamo già visto, proviene dall'unione dell'intuizione e del concetto, di cui la prima è il prodotto della sensazione e della forma *a priori*, ed il secondo è pure il prodotto del vario dell'intuizione e della sintesi *a priori*. Perchè una cognizione possa essere *a priori* per il Kant essa non deve aver nulla che provenga dall'esperienza e quindi tutti e quattro i di lei elementi devono essere indipendenti dall'esperienza. È ora possibile ciò? Ammettiamo pure per ora che sì la forma dell'intuizione che la sintesi sieno realmente *a priori*, e vediamo se è possibile che siano *a priori* i due altri elementi. Perchè il vario dell'intuizione possa essere *a priori* dovremo avere un'intuizione *a priori*, la quale è l'altro elemento; e perchè sia possibile l'intuizione *a priori*, dovremo avere una sensazione *a priori*, giacchè questa sola può dare l'oggetto essendo essa l'effetto di questo sulla sensibilità, sicchè in ultima analisi una cognizione *a priori* sarà possibile soltanto se si dà una sensazione *a priori*. La sensazione però per il Kant è l'effetto dell'oggetto sulla sensibilità in quanto noi siamo *affetti* dallo stesso (1), ma essendo essa proveniente dall'oggetto e quindi dall'esperienza, non può esser indipendente da questa, cioè *a priori*, per

(1) *Kritik. Estetica* § 1, pag. 71.

cui non vi può essere nè un'intuizione e neppure una cognizione *a priori*. Ma contro ciò si potrebbe dire che la sensazione non è necessaria all'intuizione pura, giacchè appunto il Kant chiama così quella intuizione in cui non si trova nulla di ciò che appartiene alla sensazione (1). Se noi però esaminiamo bene questa pura intuizione, vedremo come essa è assolutamente impossibile anche coi principii kantiani; di fatti il Kant dice che l'intuizione non ha luogo che in quanto ci è dato l'oggetto, il che non è possibile che in quanto l'oggetto ha azione sull'animo (2), sicchè per l'intuizione ci vuole assolutamente la sensazione essendo appunto questa l'effetto di un oggetto sulla sensibilità in quanto noi veniamo affetti dal medesimo (3), per cui si vede che per il Kant non si potrebbe dare un'intuizione pura. Questa è una parola cui non si può unire alcun senso, giacchè non si può dare una cognizione immediata di un oggetto senza che in essa non vi sia nulla di ciò che appartiene all'effetto dell'oggetto sulla sensibilità, sicchè ha ragione sì lo Schulze di dire che è incerto cosa si debba comprendere per pura intuizione (4), che il Maas (5) ed il Tittel (6) e lo Spicker (7) di dirla impossibile, che il Riehl di ritenerla una rappresentazione psicologica impossibile (8), tanto

(1) Ib. pag. 72.

(2 e 3) Ib. pag. 71.

(4) Op. cit., Vol. II, pag. 199.

(5) Nel *Philosophisches Magazin* dell'Eberhard. Halle 1789-92. Vol. II, pag. 135.

(6) Op. cit. pag. 62.

(7) Op. cit. pag. 59.

(8) Op. cit. pag. 106.

più che l'Eberhard ha fatto notare come essa involga contraddizione, giacchè come intuizione è rappresentazione di oggetti singoli ed individuale e quindi non può dar nulla di universale e necessario (1), e che l'Ulrici ha mostrato come sia una *contradictio in adiecto*, un vero *monstrum*, giacchè come intuizione appartiene alla sensibilità, mentre come *a priori* dovrebbe appartenere alla mente (2).

2. Vista così l'impossibilità di una cognizione *a priori* dobbiamo esaminare se vi esista quella cognizione speciale *a priori* di cui parla il Kant, cioè se possa esistere e se esista di fatto il giudizio sintetico *a priori*. Abbiamo visto come una delle basi della Critica stesse nella distinzione dei giudizi in analitici e sintetici, e lì abbiamo fatto osservare come questa divisione non si potesse prendere in un senso assoluto, ma soltanto in uno del tutto relativo, giacchè non è che una distinzione logica per agevolare lo studio gnoseologico. Qui dobbiamo ora vedere che cosa è un giudizio sintetico *a priori*, e se è possibile. Il giudizio è la cognizione mediata di un oggetto, cioè la rappresentazione di una rappresentazione di questo (3); esso si distingue in analitico e sintetico,

(1) *Philosophisches Archiv herausgegeben von Eberhard*. Berlin 1792. Vol. I, fasc. II, pag. 15.

(2) Op. cit., pag. 320. Pare impossibile che il Mellin (Op. cit. Vol. II, pag. 379) possa portare in favore della cognizione *a priori* l'argomento, che per negare l'esistenza di essa si dovrebbe dimostrare che non possiamo fare un sillogismo. Qui però non si tratta della possibilità d'un giudizio analitico *a priori*, ma di un sintetico, col quale il sillogismo non ha nulla da fare, il che avrebbe dovuto sapere il Mellin sì profondo conoscitore della Critica kantiana.

(3) *Kritik. Analytica I. Haupt I. Absch.*, pag. 113.

nel primo il predicato appartiene al soggetto come qualche cosa che è contenuta in questo concetto, nel secondo il predicato sta del tutto al di fuori del concetto del soggetto malgrado sia con lui connesso (1). Giudizio sintetico *a priori* è un giudizio sintetico che non deriva dall'esperienza, ma che è indipendente da essa, cioè è un giudizio in cui indipendentemente dall'esperienza si aggiunge al concetto del soggetto un predicato che non vi era contenuto. È possibile un tale giudizio? Contro di esso ha mosso lo Schulze una giusta obbiezione preliminare; egli dice difatti che è impensabile e che involge nel suo concetto una contraddizione, perchè come *a priori* per il Kant deve essere necessario (2), mentre tale non può essere il giudizio sintetico, in cui si deve pensare diviso il soggetto dal predicato, il che non si può fare nei necessari (3). Questa obbiezione fu ripetuta poi dall'Ulrich, il quale dice che i giudizi *a priori* sono analitici, perchè il predicato deve esser contenuto o si deve poter sviluppare dal concetto del soggetto (4), e perchè essendo il predicato espresso *a priori* del soggetto, cioè con universalità e necessità, esso deve appartenere necessariamente od essenzialmente al soggetto (5). La stessa osservazione fu fatta anche dal Galuppi, il quale dice che un giudizio sintetico necessario è un assurdo, giacchè il giudizio sintetico è contingente ed il necessario è identico (6); di fatti se due idee A e B non hanno alcuna

(1) Ib. *Einl.* IV, pag. 53.

(2) Ib. *Einl.* I, pag. 48.

(3) Op. cit., Vol. II, pag. 46-7.

(4) Op. cit. pag. 304.

(5) Op. cit. pag. 310.

(6) *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Milano 1846-47, Vol III, pag. 314-5,

identità tra loro, sono diverse e quindi non si può percepire un rapporto necessario di convenienza e l'asserirlo è una contraddizione nei termini, per cui tutti i giudizi necessari devono risolversi nel principio di contraddizione, e l'ammettere giudizi necessari non appoggiati su questo è un assurdo manifesto (1).

Visto così come il giudizio sintetico *a priori* involga contraddizione nel suo concetto, noi dovremo esaminare più da vicino se esso sia possibile. Essendo però questo il problema della Critica, che il Kant poi scioglie colle forme *a priori*, noi non potremo darne per ora una soluzione esatta, giacchè ciò potremo ottenere quando avremo visto se la forma *a priori* spiega ciò che dovrebbe spiegare; qui basterà invece che mostriamo indirettamente l'impossibilità del giudizio sintetico *a priori* facendo vedere come esso implichi l'esistenza dell'intuizione *a priori*, la cui impossibilità fu da noi dimostrata. Per avere un giudizio sintetico io devo connettere due diversi concetti, i quali però, come dice il Kant, devono riferirsi ad una rappresentazione di un oggetto (2), sicchè, per avere il giudizio, è necessario di avere una rappresentazione dell'oggetto, la quale non si può ottenere che per mezzo dell'intuizione, sicchè, in fondo, come ben dice il Riehl, il giudizio sintetico si basa sull'intuizione (3). Per ottenere quindi un giudizio sintetico *a priori*, si dovranno avere due concetti *a priori*, e questi si dovranno riferire e basare su intuizioni *a priori*, sicchè vi è necessaria una intuizione *a priori*, la quale, essendo impossibile, rende anche impossibile l'esistenza di un giudizio sintetico *a priori*.

(1) Ib. Vol. I, pag. 306.

(2) *Kritik. Analitica*, pag. 113.

(3) Op. cit., Vol. I, pag. 327.

3. L'impossibilità di questo giudizio non fu mai neppur sospettato dal Kant, il quale invece cercò di mostrare come sì la matematica, che la fisica, che la metafisica involgano tali giudizi, sicchè ora noi dovremo esaminare se questa asserzione del Kant è giusta. Cominciamo dalla Matematica.

Matematica e fisica sono, dice il Kant, le due scienze teoretiche che devono determinare *a priori* il loro oggetto (1), e le proposizioni matematiche sono giudizi *a priori* e non empirici, perchè hanno in sè la necessità ed universalità, che non può derivare dall'esperienza (2). Questo è l'unico argomento che il Kant adduce in appoggio dell'apriorità della matematica, questo però non abbiamo accettato per valido, perchè abbiamo già visto che la necessità e l'universalità non possono servire di base all'apriorità della cognizione, sicchè dovremo concludere che la matematica non è una scienza *a priori*. L'importanza però dell'argomento e l'esser stata accolta da molti la dottrina kantiana, ci spinge a fare un'altra ricerca speciale sulla natura della Matematica. Questa ha pur essa la sua origine nell'esperienza e differisce dalle altre scienze soltanto per la circoscrizione del suo oggetto e per la natura delle sue costruzioni (3), il che risulta dal fatto che le proprietà dello spazio e del numero sono state scoperte dall'osservazione e dall'esperienza, e che le loro leggi furono ricavate come tutte le altre col mezzo dell'intuizione, del-

(1) *Kritik. Vorrede zur 2. Ausgabe*, pag. 24.

(2) *Ib. Einl. V*, pag. 58. *Estetica*. § 3, pag. 77, § 8, pagina 93. *Prolegomena* § 2, pag. 16, § 6, pag. 30.

(3) LEWES. *Problemes, I S. Probl. I*, Cap. XXII, Vol. I, pag. 395.

l'ipotesi, dell' induzione e della deduzione (1). E in vero, come ben dice il Naville, una verità matematica non può essere sotto la sua forma primitiva che un' ipotesi da verificarsi, e soltanto dal fatto che dalla dimostrazione è subito accettata o respinta ci sembra che come tale non abbia mai esistito (2), sicchè anche la verità matematica fu dapprima un' ipotesi, e si fu la dimostrazione quella che fece obliare l'ipotesi necessaria e porre la tesi (3). Che nella Geometria diverse scoperte sieno state suggerite dall' osservazione diretta non vi può esser dubbio, giacchè dai Commentari di Paolo si vede come gli antichi geometri scoprirono coll' osservazione molte delle proposizioni di Euclide, e Galileo trovò la proprietà della Cicloide coll' osservazione e non potè provarla esattamente, nè verificarla col ragionamento geometrico (4). Dall' osservazione di casi particolari sono stati anche scoperti molti teoremi matematici generali, come si può vedere dalla scoperta del teorema binomiale fatta dal Newton (5). Da ciò si vede come sempre, ove si può ricondurre la cognizione matematica alla sua prima origine, l' induzione dell' esperienza è la prima fonte di essa (6), il che, se molti non vogliono riconoscere, ciò dipende dal fatto che l' induzione è sempre accompagnata da un distinto processo

(1) Ib. Cap. XIV, pag. 417.

(2) *De la place de l'ipothèse dans la science*, nella *Revue Philosophique*, Vol. II, pag. 62.

(3) Ib. pag. 122.

(4) JEVONS. *The principles of science*. London 1879, pagina 232.

(5) Ib. pag. 231. Drobisch. *Neue Darstellung der Logik*. Leipzig 1875, pag. 236 e seg.

(6) WUNDT. *Logik*. Vol. II. Leipzig 1883, pag. 96. Anche

di astrazione, sicchè le verità matematiche sono induzioni da astrazioni dell' esperienza (1), la qual cosa è confermata dalla Storia della matematica, mostrandoci questa che le cognizioni particolari hanno sempre preceduto le generali (2).

Se la matematica poi ha un' universalità e necessità negate alle altre scienze, ciò dipende dal fatto che essa si rapporta agli aspetti sotto i quali tutte le cose sono percepite da noi essendo tutte numerabili ed estese, e questa di lei necessità ed universalità poi cessa quando invece di considerare uno spazio di tre dimensioni ne consideriamo uno di due o di quattro (3). Di fatti la matematica moderna, nella supposizione di numeri complessi di ordine superiore, di grandezze cui non sono applicabili le leggi di commutività e di varietà di ordine superiore simili alle spaziali, è giunta a concetti per i quali più non valgono singoli assiomi aritmetici, algebrici e geometrici, sicchè questi non possono avere quella necessità di pensiero che spetta al principio d' identità (4). Inoltre l' apoditticità della matematica non deriva dalla di lei indipendenza dall' esperienza, ma soltanto dalla confidenza che ci ispirano i di lei principii ed i di lei metodi, e che ci fu ispirata dai lunghi e grandi successi (5) e dal fatto che trascura tutte le differenze non considerando che i rapporti generali degli

il Kroman dice tutte le proposizioni della Geometria sono induzioni di singoli casi studiati specialmente (*Unsere Naturerkenntniss*, Copenhagen 1883, pag. 78).

(1) Ib. pag. 106-7.

(2) Ib. pag. 96.

(3). LEWES. Loc. cit., pag. 433.

(4) WUNDT. *Logik*. Vol. I. Leipzig 1880, pag. 518.

(5) DELBEOUF. *Logique algorithmique*, nella *Revue Philosophique*. Vol. II, pag. 236.

oggetti. E in vero, come ben dice il Kroman, l'esattezza e la sicurezza delle asserzioni matematiche provengono del fatto che si basano sopra giudizi intuitivi elementari, sui quali non vi può esser dissenso (1), e che i loro oggetti non furono trovati tali e quali, ma furono creati da noi (2). Di più, se essa fosse realmente *a priori*, le di lei basi sarebbero indiscutibili; ciò però non è, perchè gli assiomi e le definizioni della Geometria, e specialmente quelli della retta, dell'angolo, del piano e delle figure simili, sono state l'oggetto di critiche talmente fondate, che verrà il giorno in cui saranno abbandonate per essere sostituite da altre (3). Vi sono poi anche dei punti nella matematica che rimarranno a lungo materia dell'opinione, così la miglior forma della definizione dell'assioma concernente le linee parallele o la vera natura di un limite; nell'uso poi del ragionamento simbolico si trovano questioni su cui possono differire i migliori matematici, come Bernoulli e Leibnitz differiscono irreconciliabilmente riguardo all'esistenza di logaritmi di quantità negativa (4). Perciò si deve concludere che la matematica, non avendo una certezza superiore a quella delle altre scienze e non avendo essa sola i caratteri di universalità e necessità, non è una scienza *a priori* indipendente dall'esperienza.

4. Questa conclusione ci permette di giudicare meglio l'asserzione del Kant, che la matematica contenga giudizi sintetici *a priori*. Essendo stato soste-

(1) Op. cit. pag. 92.

(2) Ib. pag. 101.

(3) DELBEOUF. Op. cit. pag. 229.

(4) JEVONS. Op. cit. pag. 159.

nuto dall'Hume che i giudizi della matematica sono analitici, egli cerca di provare con esempi come essi sieno sintetici. Parrebbe, egli dice, che la proposizione $7+5=12$ fosse analitica, ma se la consideriamo più da vicino, si vede che la somma di $7+5$ non contiene altro che l'unione dei due numeri in un solo, con che non viene pensato quale sia questo unico numero, che comprende ambedue. Il concetto di 12 non è pensato, quando io penso l'unione di 7 e 5, ed io posso scomporre quanto voglio il concetto senza potervi trovare il 12, ma per far ciò bisogna uscire da questo concetto prendendo in aiuto l'intuizione, e allora, aggiungendo le unità date nel 5 al concetto di 7, si ottiene il numero 12. Che tale giudizio sia sintetico si vede meglio, se si ha da fare con numeri grandi, pei quali senza l'aiuto dell'intuizione colla semplice scomposizione dei concetti non si troverà mai la somma. Egualmente niun principio della Geometria è analitico; che la linea retta sia la più breve tra due punti è una proposizione sintetica, giacchè il mio concetto di retta non contiene alcuna grandezza, ma soltanto una qualità, sicchè il concetto di più breve si aggiunge del tutto e non può venir tratto con nessuna scomposizione dal concetto di retta; anche quì deve venir presa l'intuizione in aiuto, e per mezzo di essa è la sintesi possibile (1). Vediamo ora se i giudizi della matematica sieno realmente sintetici e *a priori*. Contro la prima asserzione hanno mosso delle gravi obbiezioni, sino dall'epoca del Kant, l'Herder e lo Schulze. Il primo dice che la proposizione $7+5=12$ non è nè analitica, nè sintetica, ma identica, giacchè è uno lo stesso riconoscimento della

(1) *Kritik. Einl.* V, pag. 58-9.

ragione che percepisce l'unità in $7+5$ e in 12, sicchè da ambe le parti si ha lo stesso concetto espresso con altri segni (1); la stessa cosa viene poi ripetuta dal secondo, il quale dice che la proposizione $7+5=12$ è un giudizio comparativo (2). Questa obbiezione era stata prevenuta e combattuta dal Mellin, il quale dice che benchè 7 e 5 uniti insieme facciano la stessa grandezza che è espressa dal numero 12, i loro concetti sono differenti, giacchè con $7+5$ penso l'addizione di due numeri e con 12 un altro numero differente (3).

In questi ultimi anni la dottrina kantiana sulla natura sintetica dei giudizi matematici fu combattuta specialmente dallo Zimmermann e dal Franchi. Il primo chiama questa dottrina il pregiudizio matematico del Kant e mostra come le proposizioni da lui citate non sieno sintetiche. Di fatti non posso comprendere, egli dice, come si possa pensare il $7+5$ riuniti in una somma senza che si debba pensare il 12, se questo non è che la somma di $7+5=12$ espressa con proprio concetto, sicchè il giudizio $7+5=12$ non può avere altro significato che l'unione di 7 e 5 è eguale a 12, quindi esso non solo è analitico ma è identico, giacchè il predicato non fa che ripetere il soggetto sotto altro nome (4). Egualmente analitica è la proposizione geometrica adotta in esempio dal Kant, giacchè quivi nell'aggiunta « tra due punti » vi è contenuta una determinazione di grandezza, la quale è la stessa che è espressa dal predicato più breve. Il Kant poi ha potuto dire che questi due giudizi sono

(1) Op. cit. pag. 35.

(2) Op. cit. Vol. II, pag. 175.

(3) Op. cit., Vol. I, pag. 199.

(4) Op. cit. I. c., pag. 17.

sintetici, perchè ha mutato il concetto di soggetto non prendendolo intero; e invero nel giudizio aritmetico vi ha tolta la somma e nel geometrico ha tolto il « tra due punti, » le quali due cose fanno parte integrante del concetto del soggetto (1). Mentre lo Zimmermann sostiene recisamente la natura analitica dei giudizi matematici, il Franchi cerca una via di mezzo sostenendo che ambedue le opinioni sul giudizio geometrico sono false, mentre sono giuste ambedue quelle sul giudizio aritmetico. Difatti il divario, egli dice, se $7+5=12$ sia un giudizio analitico o sintetico proviene dal fatto che esso comporta due soluzioni; giacchè $7+5$ può significare una somma ancora da farsi, cioè una operazione con cui coi due numeri dati si deve comporre un numero solo, oppure può denotare una somma già fatta, ossia già compiuta l'operazione di riunire i due numeri insieme, e quindi nel primo caso il giudizio è sintetico, nel secondo è analitico (2). Il giudizio geometrico poi non è realmente nè un'analisi, nè una sintesi, ma un paragone, sicchè il giudizio è comparativo, come si vede dal fatto che si dice che la linea retta è tra due punti più breve di ogni altra (3).

Il carattere sintetico del giudizio matematico fu a sua volta difeso specialmente dal Lange e dal Riehl. Quegli mostrò come gli elementi sintetici della geometria non stieno soltanto nella descrizione della natura generale dello spazio, ma come anche ogni costruzione ausiliare fatta per la dimostrazione sia di natura sintetica (4).

(1) Ib. pag. 18.

(2) Op. cit. pag. 134.

(3) Op. cit. pag. 137-140.

(4) Op. cit. Vol. II pag. 23.

Per produrre poi il numero 12 bisogna, egli dice, conoscere completamente il modo di sorgere di questo numero, e noi conosciamo originariamente ogni concetto numerico come un'immagine sensibile di un gruppo di oggetti, sicchè non si può disconoscere la natura sintetica dell'aritmetica (1). Il Riehl poi dice che se il giudizio geometrico è uno comparativo, la comparazione non si può fare che tirando le linee, cioè col mezzo dell'intuizione e non del concetto, e che se anche il giudizio aritmetico, supposto il sistema decadico, fosse un analitico, questo sistema non si può ottenere che col mezzo della sintesi; questo giudizio è però sempre sintetico, perchè la soluzione non è data nel concetto del compito, ma nella di lui forma sintetica, ed essa si effettua col mezzo di una addizione reale, quindi col mezzo di sintesi (2). Ciò si può vedere, egli dice, anche indipendentemente dagli esempi del Kant, se si osserva la natura dell'operazione matematica; di fatti le equazioni della matematica non sono giudizi analitici ottenuti col mezzo di soli concetti, ma sono sintetici, perchè in esse non si pongono eguali delle grandezze ma delle operazioni di grandezza, cioè leggi secondo le quali vengono prodotte le grandezze (3).

Quale di queste due opinioni sulla natura del giudizio matematico è giusta? Se noi esaminiamo la natura ed il metodo dell'aritmetica e della geometria, vedremo che, per quanto il giudizio matematico possa in se stesso prender la forma di analitico, esso si basa sempre non su una analisi ma su una sin-

(1) Ib. pag. 26.

(2) Op. cit. pag. 334-5.

(3) Op. cit. pag. 336.

tesi. Che la forma del giudizio sia una analitica, lo mostrano bene gli argomenti dell' Herder e dello Zimmermann, i qua'i, se prendono il giudizio in sè già formato, hanno ragione di dire che il predicato non contiene nulla più di ciò che vi era nel concetto del soggetto. Questa natura analitica ha però il giudizio soltanto per colui che è già riuscito a comporre dai due numeri il numero risultante, mentre chi non sa come si proceda in ciò, dall' unione di 7+5 non potrà mai ottenere il 12, sicchè ha ben ragione Kuno Fischer di asserire che il soggetto dice: fate la somma, mentre il predicato dice: la somma è fatta (1). Ciò è confermato da ciò che abbiamo fatto osservare contro la distinzione fissa tra giudizi sintetici ed analitici, la quale non esiste di fatto, giacchè lo stesso giudizio può sembrare ad uno analitico e ad un altro sintetico, e quindi anche il giudizio matematico può assumere ambedue gli aspetti. Esso però si basa sempre su una sintesi operata coll' aiuto dell' intuizione, come già si vede dagli argomenti addotti dal Riehl; di fatti ogni numero è sorto per addizione successiva dell' unità (2), e perciò è necessario l' aiuto dell' intuizione sensibile (3), la quale è il fattore necessario della Geometria, ove predomina l' elemento costruttivo (4), e ove le qualità espresse negli assiomi si riconducono sempre all' intuizione (5). Da ciò dobbiamo concludere che il Kant avea ragione di dire

(1) Op. cit. Vol. III, pag. 289.

(2) WUNDT. Op. cit. Vol. I, pag. 468. Vol. II, pag. 115.
MILL. *Système der deductiven und inductiven Logik*. (trad. ted.)
Vol. II, pag. 159.

(3) MILL. Vol. II. Op. cit., pag. 157.

(4) WUNDT. Op. cit. Vol. II, pag. 139.

(5) Ib. Vol. I, pag. 440.

che le proposizioni matematiche sono sintetiche, giacchè esse non si basano su una scomposizione di concetti, ma sulla sintesi prodotta col mezzo dell'intuizione.

5. Passiamo ora a vedere se i giudizi matematici sieno *a priori*. Contro quest'asserzione del Kant abbiamo già risposto quando abbiamo visto come la matematica non sia una scienza *a priori* e come la di lei apoditticità non involga un'origine di essa indipendente dall'esperienza. Per completare però la critica di questa parte della dottrina kantiana esamineremo l'origine e la natura degli assiomi geometrici e delle proposizioni geometriche per vedere se possono essere *a priori*. Se esaminiamo gli assiomi geometrici vedremo se essi, come dice il Mill, sono verità sperimentali, generalizzazioni dell'osservazione (1). Di fatti il primo assioma, quello della tripla estensione dello spazio, non si riferisce ad alcuna proprietà necessaria, ma ad una di fatto della nostra rappresentazione spaziale, sicchè è una verità empirica e non razionale (2). Egualmente il secondo assioma della congruenza si basa su fatti presi dall'esperienza (3), lo stesso è di quello dello spazio piano, come si vede dal fatto che sono pensabili degli spazi diversi dall'Euclideo (4). In favore dell'origine empirica della geometria si è voluto portare la formazione della geometria non euclidea, dell'immaginaria

(1) MILL. Op. cit. Vol. I, pag. 277.

(2) ERDMANN. *Die Axiome der Geometrie*. Leipzig 1877, pag. 144.

(3) HELMHOLTZ. *Populäre Wissenschaftliche Vorträge*. Braunschweig 1876. II heft, pag. 20.

(4) Ib. pag. 42.

e di quella a n dimensioni (1); contro queste però furono mosse molte e forti obbiezioni, che provarono come essa non possa dir nulla contro la verità assoluta della nostra geometria euclidea, sicchè lasciò immutata la questione dell'origine degli assiomi geometrici (2). L'insostenibilità della geometria immaginaria provò però una cosa che gli altri avevano voluto provare colla validità di essa, giacchè essa non è valida soltanto perchè la geometria non si può trarre deduttivamente da principii razionali, ma si deve sempre ricorrere all'intuizione sensibile, senza la quale si possono avere soltanto operazioni su simboli che non hanno alcun valore assegnabile (3) e perciò rimane provata l'origine empirica degli assiomi geometrici.

I principii della geometria riposerebbero sull'esperienza diretta anche se gli esperimenti avessero luogo sulle nostre idee e non sugli oggetti esterni, giacchè in ogni sistema d'esperimenti prendiamo alcuni oggetti per farli servire da rappresentanti di tutti quelli che sono eguali, sieno pur essi ideali. Ammesso quindi anche che senza esperienza sensibile col solo puro pensiero noi potessimo avere gli assiomi geometrici, noi non crederemmo mai alla loro verità in base di un'intuizione intellettuale, ma sol-

(1) ERDMANN. Op. cit. Cap. II e III. HELMHOLTZ. Op. cit. pag. 42 e seg. TANNERY. *La Geometrie imaginaire et la notion d'espace*, nella *Revue Philosophique*. Vol. II, pag. 433 e seg. e Vol. III, pag. 554 e seg.

(2) WUNDT. Op. cit. Vol. I, pag. 440-447. LEWES. Op. cit. I Series, Vol. II, App. A, pag. 514 e seg. SCHMITZ-DUMONT. *Die mathematische Elemente der Erkenntnistheorie*. Berlin 1878, pag. 142 e seg.

(3) LEWES. Op. cit. I. c. pag. 514.

tanto perchè sappiamo che le linee immaginate corrispondono esattamente alle reali, sicchè da quelle possiamo concludere a queste. Questa conclusione è perciò sempre un' induzione dall' osservazione, e noi non potremmo mai sostituire un' osservazione dell' immagine del nostro spirito con un' osservazione della realtà se non avessimo appreso da una lunga esperienza che tutte le proprietà della realtà sono rappresentate esattamente nell' immagine (1). Perciò possiamo dire che l' ammettere una cognizione degli assiomi da un' intuizione trascendentale è una ipotesi non provata ed inutile, non avendo noi bisogno d' essa per spiegare i fatti; essa è poi inadoperabile, perchè noi possiamo adoperare gli assiomi nel nostro mondo soltanto quando abbiamo pronta la loro validità coll' esperienza (2).

Come gli assiomi geometrici hanno quindi un' origine nell' esperienza, la stessa origine hanno anche le proposizioni dell' aritmetica, il che si vede chiaramente se si pensa alla natura sintetica di esse, ed al fatto che ogni numero è un numero di cose, per cui non può derivare che dall' esperienza, la quale sola ci dà l' intuizione sensibile di cose, che possiamo disporre in gruppi numerabili e paragonabili poi fra loro (3).

6. Visto così come la matematica non contenga giudizi sintetici *a priori*, possiamo ad esaminare se tali ne contenga la fisica. Questa, secondo il Kant,

(1) MILL. Op. cit. Vol. I, pag. 280-1.

(2) HELMHOLTZ. *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*. Berlin 1879. Beilage III, pag. 67.

(3) MILL. Op. cit., Vol. II, pag. 157 e seg. WUNDT. Op. cit., Vol. II, pag. 115 e seg.

ne contiene come principii, e di questi dà come esempi le proposizioni che in tutti i cangiamenti del mondo corporeo la quantità della materia rimane invariata, e che in ogni comunicazione del movimento azione e reazione sono tra loro eguali (1), e queste proposizioni sono *a priori*, perchè hanno il carattere di necessità (2). Neppure qui questa ragione la possiamo tenere per vera; prima però di concludere alla falsità della di lui opinione, esaminiamo più da vicino la fisica per vedere se essa contiene giudizi sintetici *a priori*. Il primo principio citato ad esempio dal Kant come *a priori* è però ben lungi dall'esser tale, essendo esso stato riconosciuto come principio molto tardi, cioè soltanto quando l'accumularsi dell'esperienza ed il progresso scientifico permisero di constatare che l'apparente distruzione di materia e cessazione di movimento non erano che passaggi da una forma di materia e di movimento ad un'altra (3), sicchè non possiamo accettare questo principio come *a priori*, come vedremo meglio a suo luogo, quando esamineremo l'Analitica dei principii.

Se questo non possiamo riconoscere come *a priori*, a tale carattere potrebbe pretendere il secondo principio citato dal Kant, non potendosi dare una dimostrazione *a posteriori* di esso, perchè è implicato in ogni tentativo di verificaione. Da questo non ne deriva però che esso sia *a priori*, cioè indipendente da ogni esperienza, giacchè se è indipendente dalla nostra esperienza, non lo è invece da quella della razza, di cui è un risultato (4). Difatti, se ogni esperimento

(1) Kritik. Einl. V, pag. 60.

(2) Prolegomena, § 15, pag. 47.

(3) SPENCER. Premier Principes, § 52. pag. 171-2.

(4) SPENCER. Essais Scientifiques (trad. franc.) Paris 1879. *Reponces aux critiques* pag. 399-400i

fisico implica questo assioma, esso può egualmente derivare dall'esperienza comune degli uomini, i quali soltanto dopo l'osservazione e l'esperimento riescono ad accertarsi della di lui verità, che prima intravidero e sentirono e cui soltanto al progresso scientifico riuscì di dare una precisione. (1). Questa conoscenza precisa non è, come ben dice lo Spencer, che una nozione che ha subito una lunga preparazione, di questa nozione nell'animale non si trova che il primo fondo, essa prende già forma nell'uomo primitivo, acquista maggior nettezza nell'uomo mezzo civilizzato, poi diviene un postulato distinto, benchè non formulato, e non riesce al termine del suo sviluppo che passando allo stato di assioma riconosciuto con piena coscienza (2). Questo sviluppo si vede nella genesi di questa nozione, difatti l'individuo acquista da prima una nozione vaga della forza, poi distingue sino ad un certo punto la quantità nei suoi rapporti cogli effetti, poi l'intensità della forza si associa all'intensità dei suoi effetti, poi ammette quasi inconsciamente una proporzione tra i due, finchè questa nozione si eleva allo stato di coscienza determinato di verità necessaria (3). Da ciò dobbiamo concludere come il Kant non ha provata l'apriorità dei principii della fisica, e che questa apriorità neppure non esiste di fatto.

Passiamo ora alla terza affermazione del Kant, che vi esistano cioè dei giudizi *a priori* nella Metafisica. Egli dice che nella Metafisica debbono esistere cognizioni sintetiche *a priori*, come il mondo deve

(1) Ib. pag. 400.

(2) Ib. pag. 409-410.

(3) Ib. pag. 407.

avere un primo principio, ecc, le quali non possono derivare dall'esperienza estendendosi al di là di essa (1). Questa specie di cognizioni *a priori* non può però venir accettata neppure dallo stesso Kant, il quale dice che ben si può dubitare che sia una cognizione reale (2), giacchè per sè sola è dialettica ed illusoria (3), e mostra nella Dialettica trascendentale come la Cosmologia, Psicologia e Teologia razionale si aggirino in perpetue contraddizioni. Egli ammette poi, è vero, che in seguito al suo sistema si possa avere una tale cognizione, ma questa non può mai estendersi al di là dell'esperienza essendo che soltanto entro a questa hanno valore ed applicazione le forme *a priori*, sicchè la Metafisica, per aver diritto a considerazione ed a convincimento, ha bisogno che la critica della ragione limiti il di lei valore al mondo fenomenico (4).

Perciò non possiamo ammettere che la Metafisica contenga giudizi sintetici *a priori*, giacchè tutto ciò che essa pretende di dire su cose che passano l'esperienza, non ha alcun valore, e giacchè vera cognizione essa ci dà quando si restringe all'esperienza, come si vede dal fatto che la ragione quando vuol passare il campo di questa, cade in paralogismi ed antinomie. Noi dobbiamo quindi distinguere nella Metafisica due provincie: la empirica, la quale è quella parte che è inclusa nel rango della scienza, e la Metempirica, la quale è la parte esclusa e designa ciò che sta al di là dell'esperienza possibile (5); e di

(2) *Kritik Einl.* V, pag. 60. *Prolegomena* § 4, pag. 22.

(2) *Kritik, Einl.* VI, pag. 62. *Prolegomena*, § 4, pag. 29.

(3) *Prolegomena*, pag. 130.

(4) *Ib.* pag. 130.

(5) LEWES, *Op. cit.* I Series, Introd. II, Vol. I, pag. 10.

queste la prima è legittima, la seconda illegittima, giacchè quelle concezioni che possono esser date dall'estensione logica dell'esperienza e che possono essere osservate conformi con essa sono prodotti legittimi, mentre tutto ciò che sta al di là dei limiti dell'esperienza e pretende ad un'origine diversa dell'induzione e deduzione dai dati stabiliti è illegittima (1). Questa parte metempirica della Metafisica incomincia quando si abbandona la base dei sensi e della verificazione, essa però, ponendo le questioni in termini ignorati dall'esperienza ed invocando dati inaccessibili ai nostri mezzi di ricerca, deve essere esclusa dalla Metafisica (2), la quale così acquista lo stesso valore della fisica (3). Da ciò possiamo concludere che se la Metafisica contiene nozioni che si estendono al di là dell'esperienza, queste sono nozioni illusorie e non vere cognizioni, mentre tutte le vere cognizioni che essa contiene sono giudizi sintetici guadagnati col mezzo dell'esperienza, e quindi *a posteriori* e non *a priori*.

7. Visto così come non vi sia una cognizione *a priori* e come nè la matematica, nè la fisica, nè la metafisica contengano giudizi sintetici *a priori*, dobbiamo esaminare un'altra asserzione del Kant, dobbiamo cioè vedere se è vero, come egli pretende, che l'esperienza stessa abbia in sè i caratteri di necessità ed universalità, e quindi contenga degli elementi *a priori*. Cominciamo coll'esaminare cosa sia l'esperienza per il Kant. Quanto confuso ed oscillante sia l'uso che fa il Kant della parola *esperienza* fu già

(1) Ib. pag. 17.

(2) Ib. pag. 33 e 36.

(3) Ib. pag. 60.

fatto notare dal Göring (1); se però lasciamo da parte i molti significati accennati appena qua e là, noi potremo dire col Vaihinger che nella Critica il Kant dà due significati principali alla parola esperienza (2): uno empirico ed uno trascendentale, nel primo dei quali essa è la materia della sensazione, nel secondo l'insieme delle rappresentazioni tra loro necessariamente coordinate. Nel primo significato essa non è veramente l'esperienza, ma è soltanto la percezione, sicchè per togliere le difficoltà e le contraddizioni provenienti da questo doppio significato, delle quali si è scolpato e bene il Kant stesso (3), bisognerebbe fare come lo Schultz, che nella *Prüfung der kantischen Philosophie* ha sempre sostituito all'esperienza nel primo senso la parola percezione. L'esperienza, veramente tale, sarebbe quindi per il Kant la cognizione per mezzo di percezioni connesse (4), la quale deve avere i caratteri di necessità ed universalità (5), il che implica l'esistenza di elementi *a priori* che la rendono tale.

Il Kant perciò avrebbe dovuto, come ben dice il Vaihinger, mostrare come l'esperienza per l'aggiunta di quegli elementi divenisse necessaria ed oggettiva, ma ciò egli non fa, sicchè poi introduce senza provarlo, nè spiegarlo il concetto dell'esperienza necessaria ed universale (6). Perciò la validità oggettiva o neces-

(1) *Ueber den Begriff der Erfahrung*, nella *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Vol. I, pag. 406-7.

(2) Op. cit., pag. 219.

(3) *Prolegomena*, § 22, pag. 59nota.

(4) *Kritik*, pag. 159.

(5) *Prolegomena*, pag. 51 e 53.

(6) Op. cit., pag. 187-188.

saria dell'esperienza è un presupposto per il Kant (1), il quale soltanto qua e là mostrò come essa implicasse degli elementi che non potevano provenire dalla percezione.

L'esperienza, egli dice, è soltanto possibile per mezzo della rappresentazione della connessione necessaria delle percezioni, giacchè essa è una cognizione degli oggetti, come sono nel tempo, e non potendo questo venir percepito, la determinazione degli oggetti nel tempo non può avvenire che per mezzo di concetti *a priori* (2). Più chiaramente s'esprime nei *Prolegomena*, ove dice che non tutti i giudizi percettivi sono giudizi d'esperienza, giacchè, perchè le percezioni si possano mutare in esperienza, vi ha bisogno d'alcuni concetti *a priori*, sotto cui vengono sussunte, giacchè questi fanno sì che il giudizio d'esperienza abbia validità oggettiva, cioè universalità e necessità, mentre invece il giudizio percettivo non ha che validità soggettiva (3).

Come si vede, la ragione dell'esistenza di elementi *a priori* nell'esperienza la trova il Kant, anche qui come sempre, nel fatto che il solo giudizio sperimentale ha necessità ed universalità, ma ciò è lungi dall'esser ammesso da tutti e il Kant lo ha soltanto supposto non dimostrato, sicchè nell'esaminare se l'esperienza contenga elementi *a priori*, dovremo vedere se realmente vi sia quell'opposizione tra percezione ed esperienza, la prima soggettiva e la seconda oggettiva. Prima però dobbiamo far notare come il Kant non

(1) RIEHL, pag. 303. Lo stesso dice il Cantoni. Op. cit. pag. 252.

(2) *Kritik*, pag. 198.

(3) *Prolegomena*. § 18, pag. 50-1.

si sia mantenuto sempre fedele a questa opinione, giacchè, mentre nei Prolegomena (1) dice che la percezione non ha bisogno di concetti *a priori* della mente, nella Deduzione trascendentale invece dice che la sintesi dell'apprensione, per mezzo della quale è possibile la percezione (2), sta sotto le categorie (3). Oltre a questa vi è poi anche un'altra contraddizione, giacchè, come vedremo poi a suo luogo, egli dice che ogni giudizio sta sotto un concetto *a priori*, sicchè anche il giudizio percettivo dovrebbe contenere, come ogni giudizio, dei concetti *a priori*. Lasciando però da parte queste contraddizioni, che infirmano la dottrina kantiana, vediamo se è vero che la percezione abbia solo un valore soggettivo individuale. Che la percezione contenga degli elementi soggettivi e che essa sia un'interpretazione della sensazione è vero, ma da ciò non si può concludere al suo valore soggettivo individuale, giacchè se così fosse sparirebbe ogni distinzione colla rappresentazione fantastica. Ambedue queste sono il prodotto dello stesso processo psichico, e ciò nonostante si distinguono tra loro in ciò che, mentre nella percezione l'interpretazione è fatta secondo le associazioni normali comuni a tutti gli individui, nella rappresentazione fantastica l'interpretazione è fatta secondo l'associazione speciale, che circostanze anormali hanno prodotto in un dato individuo, sicchè, se si distingue nettamente la percezione della rappresentazione fantastica, ciò dipende dal fatto che la prima ha un valore eguale per tutti. Egualmente se la percezione

(1) Ib., § 18, pag. 50.

(2) *Kritik*, pag. 158.

(3) Ib. pag. 159.

avesse un valore puramente soggettivo non vi potrebbe essere alcuna differenza tra le percezioni e le idee riprodotte della memoria, mentre appunto la differenza tra loro sta in ciò che a queste si riconosce un'origine ed un valore puramente soggettivo, mentre alle altre si attribuisce un valore oggettivo, dipendendo da un fattore indipendente da noi e valendo per tutti.

Perciò non vi può essere alcuna differenza nel valore tra percezione ed esperienza, le quali hanno ambedue un eguale valore oggettivo, il che è pure confermato dal fatto che ogni percezione è un'esperienza, come ogni esperienza si base sulla percezione. Anche la differenza che si vuol porre tra queste due, dicendo che l'esperienza è l'osservazione oggettiva e completa delle cose, la quale parte dai fatti della natura e si dirige alle loro cause (1), non è giusta, giacchè ciò non è l'esperienza ma la scienza sperimentale, la quale è appunto una sistematizzazione della conoscenza, ed ha per scopo la ricerca della causa, per cui va dal noto all'ignoto, il che non è mai dell'esperienza, la quale non va mai al di là del fatto noto dato dalla percezione. Perciò dobbiamo concludere che l'opposizione accennata dal Kant tra percezione ed esperienza non esiste, sicchè con ciò cade anche l'affermazione che questa contenga degli elementi *a priori*, l'esistenza dei quali non è da lui provata, giacchè l'argomento di cui si serve è privo di valore, come abbiain già visto a lungo.

Questa differenza qui falsamente posta dal Kant potrebbe meglio trovarsi almeno in parte tra la per-

(1) KUNO FISCHER. *Francis Bacon und seine Nachfolger*. Leipzig 1865. pag. 176.

cezione e la scienza, e a ciò accenna anche il nostro filosofo, per il quale, come ben dice il Paulsen, l'esperienza acquista il significato di scienza naturale nel senso razionalista (1); il che si vede nei Prolegomena, ove natura significa l'insieme degli oggetti dell'esperienza (2), sicchè poi a natura viene sostituita la parola esperienza per far risaltare il carattere fenomenico della nostra conoscenza e l'impossibilità di conoscere la cosa in sè. Una grande differenza tra percezione e scienza vi esiste di fatto, giacchè questa tende a passare dal noto all'ignoto ed a ricercare le cause, nel far che essa impiega dei processi, dei quali si può chiedere l'origine. Di queste condizioni della scienza induttiva, e specialmente della principale di essa, cioè del principio di causalità, si può chiedere se derivano dall'esperienza, oppure sieno *a priori*; di ciò però non possiamo ora occuparci, essendo che questa questione verrà trattata a fondo nella Analitica dei principii.

In questo Capitolo noi ci siamo occupati dell'esame degli argomenti addotti dal Kant in favore della cognizione *a priori*, e abbiamo visto come essi fossero privi di valore, non essendo riusciti a provare nè l'esistenza della cognizione *a priori*, nè di giudizi sintetici *a priori* nella matematica, nella fisica e nella Metafisica, nè l'esistenza di elementi *a priori* nella esperienza. Abbiamo poi mostrato come l'esistenza di tutto ciò fosse impossibile, perchè l'intuizione *a priori*, che è la condizione della cognizione e del giudizio *a priori*, non si può dare, e perchè non vi è l'opposizione posta dal Kant tra percezione ed esperienza, le quali hanno lo stesso valore.

(1) Op. cit., pag. 175 nota.

(2) Ediz. cit., § 16, pag. 48.



CAPITOLO OTTAVO

LA FORMA *A PRIORI*

1. Esaminato nel precedente capitolo il valore degli argomenti addotti dal Kant in favore della cognizione *a priori*, dobbiamo ora passare all'esame di quelli che egli addusse in appoggio all'apriorità e soggettività della forma, e nel far ciò ci limiteremo alla questione generale, la questione sull'esistenza e sull'apriorità delle singole forme sarà esaminata nei seguenti capitoli. Ecco gli argomenti addotti.

Nel fenomeno, dice il Kant, io chiamo la materia dello stesso ciò che corrisponde alla sensazione, ma ciò, che fa sì che il vario del fenomeno viene ordinato in certi rapporti, lo chiamo la forma del fenomeno. Essendo che ciò, in cui soltanto si possono ordinare le sensazioni e porre in una certa forma, non può essere sensazione essa stessa, così la sola materia del fenomeno è data *a posteriori*, la forma invece dello stesso deve giacer pronta nell'animo *a priori* (1), Questa è tutta la dimostrazione che il

(1) *Kritik. Estetica.* § 1, pag. 71-2.

Kant dà dell'apriorità della forma, essa, come si vede, suppone diverse cose senza provarle, giacchè senz'altro dire asserisce: 1) che nel fenomeno vi è una materia ed una forma, 2) che la materia proviene dalle sensazioni, mentre la materia ordina queste sensazioni, e 3) che la forma perciò non può essere sensazione, ma giace pronta nell'animo *a priori*. E
ma

Esaminiamo queste asserzioni. Qui, come ben dice il Münz, il Kant non si chiede se i due concetti di materia e forma che sono tolti dal mondo corporeo possano e debbano venir applicati al lato puramente psichico del conoscere, ma li applica senz'altro (1). Vediamo ora se il Kant può far ciò. Il fenomeno è per il Kant l'oggetto dell'intuizione empirica, e come oggetto esterno potrà sì avere una materia od una forma, ma queste saranno materiali e non quelle poste dal Kant, per passare alle quali dovremo fare un'analisi del fenomeno considerato come nostra rappresentazione, sicchè dovremo rivolgerci a questa per chiedere quali sono gli elementi psichici di cui è composta. Questo passaggio dalla forma del fenomeno alla forma dell'intuizione lo fa lo stesso Kant, il quale parla della forma pura dell'intuizione, di forme della rappresentazione (2) e dello spazio e del tempo come forme del senso esterno e del senso interno (3). Esso poi è possibile, perchè, essendo il fenomeno l'oggetto indeterminato dell'intuizione, e l'intuizione non essendo che la conoscenza immediata di un oggetto, fenomeno ed intuizione non sono che la stessa cosa considerata sotto l'aspetto oggettivo e soggettivo, il

(1) Op. cit. pag. 35.

(2) *Kritik, Estet.* § 1, pag. 72.

(3) Ib. § 3 pag. 78, § 6 pag. 83.

che però non ci deve far dimenticare che materia e forma nel senso kantiano si possono distinguere nel fenomeno come prodotto dell'intuizione e non nell'oggetto, sicchè avrebbe meglio detto il Kant che esse si distinguono nell'intuizione.

Vediamo ora se si possono distinguere ed in che senso nell'intuizione o nella rappresentazione. Questa è una sintesi associativa di sensazioni, sicchè si può scomporre in sensazione e associazione di sensazioni e di queste due, basandosi su una vaga analogia, potremo dire che la prima è la materia, la seconda è la forma. Da ciò dobbiamo concludere che possiamo quì fare la distinzione tra materia e forma, ma che questa non si basa che su una vaga analogia. Il Kant però prende la forma in un senso determinato e dice che è essa ciò che ordina in una data relazione la sensazione (1), sicchè dobbiamo vedere se in questo senso si può prendere l'associazione di sensazioni. Questa si presenta sotto due forme o come sintesi associativa o come vera associazione di sensazioni presenti con rappresentazioni riprodotte, la prima è caratterizzata dal fatto che una sensazione prevale sulle altre, le quali rimangono oscure (2), e la seconda obbedisce alle leggi della contiguità e similitudine, sicchè le sensazioni contigue e le simili si

(1) Contro questa concezione della forma dice bene lo Statler: io non posso ammettere disposizioni del soggetto, che danno la loro forma all'effetto ricevuto, ma soltanto tali che fanno possibile *a priori* la ricettività degli effetti. (*Anti-Kant*. München 1788. Vol. I, pag. 341.

(2) WUNDT. *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*. Leipzig 1880. Volume II, pagina 293. *Logik*. Volume I, pagina 13.

richiamano e si evocano tra loro (1); la prima serve a fondere insieme un gruppo di sensazioni in una rappresentazione, la seconda ad interpretare la sensazione col mezzo delle immagini della riproduzione evocate da esse.

Come si vede nessuna di queste due specie di associazioni di sensazioni si può prendere nel significato kantiano di una forma che ordina in un dato modo le sensazioni; difatti nella sintesi associativa non è questa che sceglie la sensazione dominante e la separa dalle altre e dà così il carattere speciale alla sensazione, ma la dominante in seguito alla sua maggiore intensità s'impone da sè e riesce ad oscurare le altre; ed egualmente non è l'associazione che sceglie e determina l'interpretazione che si deve dare d'un gruppo di rappresentazioni, ma queste sono interpretate secondo la maggior contiguità e similarità, che vi è stata nell'esperienza tra loro ed altre sensazioni, sicchè al loro presentarsi alla coscienza richiamano queste e non altre. Ciò si vede sì nella percezione che nella rappresentazione fantastica, ove, benchè l'elemento preponderante non sia la sensazione, ma l'associazione di sensazioni ridestate che interpretano quella, non è l'associazione che ordina e dà una relazione speciale alla sensazione, ma questa produce quelle immagini di sensazioni che altre volte nell'esperienza l'accompagnarono o la seguirono e così determina l'associazione speciale, la quale può esser anormale ed individuale, se una sensazione già avuta è stata tanto forte da poter venire destata da qualunque altra, che con lei ha anche la

(1) BAIN. *Les sens et l'intelligence*. (Trad. franc.) Paris 1874. Pag. 285, 416.

minima associabilità. Da ciò si vede come ciò che per semplice analogia si potrebbe chiamare la forma della rappresentazione, non è ciò che ordina in una data relazione la sensazione, ma come la relazione speciale data sì dalla sintesi associativa che dalla associazione non dipenda da questa.

2. Passiamo ora all'esame dell'ultima asserzione del Kant, il quale, dopo aver fatto della forma ciò che ordina la sensazione, dice che essa non può esser sensazione, ma deve giacer pronta nell'animo *a priori*. Non potendosi ammettere quella forma ordinatrice cade da sè la conseguenza che vi trasse il nostro filosofo, che essa provenga dal nostro spirito, sicchè sarebbe inutile ogni ulteriore esame, ciònonostante però vogliamo vedere se, ammessa pure la forma come ordinatrice, potesse il Kant concludere alla di lei soggettività. Egli può riuscire a questo risultato soltanto in seguito all'arbitraria astrazione da lui fatta dei due concetti di materia e forma, che gli fa considerare questa come un'idea creatrice indipendente da quella (1), e perciò deve supporre che le sensazioni si presentino alla nostra coscienza da prima isolate senza alcun nesso e senza alcuna relazione tra loro e che queste relazioni vengono poi loro date dal nostro spirito. Ciò però non è vero urtando contro il fatto dell'associazione delle sensazioni, la quale non è imposta dallo spirito ma proviene invece dalla frequenza colla quale due cangiamenti sono stati legati dall'esperienza, sicchè l'associazione speciale non è data dallo spirito ma gli è imposta dalla relazione speciale tra le sensazioni. Che sia realmente così, si vede dal fatto che l'associabilità non è la

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. I, pag. 104.

stessa per tutti gli stati di coscienza, ma varia secondo che varia la riviviscenza degli stati, sicchè le condizioni che favoriscono questa, favoriscono quella (1); la riviviscenza poi è tanto più grande, quanto maggiore è il numero dei rapporti tra gli stati di coscienza, quanto più forti e vicini questi sono e quanto maggiore è il numero delle volte che lo stato è stato ripetuto nell'esperienza (2). Da ciò si vede come la supposizione del Kant, che le sensazioni sieno in sè isolate e senza nesso, sia, come ben dice lo Schwab, una del tutto gratuita non potendosi dimostrare (3); essa poi urta contro tutto ciò che vi ha di più certo nella Psicologia, la quale deve riconoscere che ogni stato di coscienza al suo presentarsi si associa e richiama quegli stati, cui fu altre volte unito nell'esperienza.

Contro ciò si potrebbe muovere la obbiezione, che ammesso pure che le sensazioni abbiano originariamente rapporti e relazioni tra loro, queste non possono essere alla lor volta sensazioni, e che essendo la sensazione l'unica cosa che viene dall'oggetto, quelle relazioni devono derivare dallo spirito. Per rispondere a questa obbiezione dobbiamo vedere se è vero che l'unica cosa che proviene dall'oggetto sia la sensazione e se quindi le relazioni non possano derivare dall'oggetto ma derivino dallo spirito. Contro questa supposizione mai dimostrata dal Kant furono mosse gravi obbiezioni fino dagli ultimi del secolo scorso dal Brastberger e dallo Schulze. Il primo dice

(1) SPENCER. *Principes de Psychologie*. P. II, Cap. VII, § 112, pag. 255-6.

(2) Ib. P. II, Cap. V.

(3) Nell' *Eberhard's Philosophisches Magazin*. Vol. IV, pag. 197.

che la cognizione empirica (la sensazione) è nella nostra cognizione un risultato delle cose in sè, e che anche ciò che nella nostra cognizione si può considerare come prodotto del soggetto può avere almeno in parte la sua causa agente nelle cose in sè giacenti fuori della nostra cognizione (1). Perciò vi è una terza possibilità non curata dal Kant, quella cioè che dice che tutte le nostre rappresentazioni da una parte risultano dalla nostra facoltà conoscitiva e dalle sue leggi e dall'altra da cose fuori di noi a noi sconosciute e dalle loro mutue relazioni (2); sicchè che la forma giaccia nell'anima è un'ipotesi, la quale può diventare una verità soltanto quando sia rigettata come insostenibile la terza possibilità (3). Egualmente lo Schulze dice che si può benissimo pensare che gli oggetti esterni, quando hanno azione sulla sensibilità passiva, determinano questa in tal modo che in essa viene prodotto un costringimento, per mezzo del quale quelle rappresentazioni non si possono comprendere e rappresentare che in un solo rapporto speciale ed invariabile (4).

Come si vede, questi due critici hanno fatto risaltare la possibilità che, come la sensazione, anche la relazione tra le sensazioni possa provenire dagli oggetti esteriori, e in ciò hanno ragione, giacchè non fu che un'arbitraria assunzione del Kant quella di limitare alla pura sensazione l'effetto dell'oggetto sulla sensibilità, mentre tutto ci spinge invece ad

(1) *Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft.*
Halle 1790, pag. 5.

(2) *Ib.* pag. 21.

(3) *Ib.* pag. 39.

(4) *Op. cit.* Vol. II, pag. 192.

ammettere che anche le relazioni, che hanno tra loro gli oggetti debbano avere azione sulla coscienza e produrre le relazioni tra le sensazioni. Ciò è confermato da quanto abbiamo detto sulla causa oggettiva dell'associazione delle sensazioni, difatti dipendendo questa dalla frequenza, con cui sono state legate le sensazioni nell'esperienza, ne risulta che essa dipende dalla relazione che hanno tra loro i fattori oggettivi della sensazione, sicchè si deve ammettere che non le sole sensazioni hanno origine dall'oggetto, ma che anche le relazioni tra le sensazioni pervengono dalla stessa sorgente delle sensazioni. Da ciò si vede come tutte le asserzioni, su cui si basa questa dottrina kantiana sieno prive di valore e come il Kant col dire che la forma è *a priori* presuppone ciò che doveva esser prima dimostrato (1), sicchè non possiamo ammettere l'origine soggettiva della forma e quindi dobbiamo negare che sia *a priori*, il che ci sarà confermato dall'esame delle singole forme, cui si accingeremo nei seguenti capitoli.

3. Questa dottrina, che nega l'apriorità di ciò che il Kant chiama la forma potrebbe venir tacciata di far rinascere l'empirismo ed il realismo volgare, negando allo spirito ogni partecipazione nella formazione della rappresentazione. Ciò però non è vero, giacchè colle critiche mosse al Kant abbiamo voluto dimostrare come le relazioni tra le sensazioni provengano dalle relazioni tra gli oggetti, ma non che le une e le altre sieno la stessa cosa, nè che provengano esclusivamente dal fattore oggettivo, nè che

(1) SPAVENTA. *La filosofia del Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*. Torino 1860. Pag. 9. Lo stesso dice lo SPICKER. Op. cit. pag. 24.

non vi sia un fattore soggettivo, il quale coopera alla formazione delle rappresentazioni. Noi abbiamo invece sempre sostenuto che le relazioni tra gli oggetti per divenire relazioni tra le sensazioni devono sempre agire sulla coscienza, sicchè abbiamo sempre posta la coscienza come fattore necessario della cognizione, giacchè questa non è possibile senza di quella. La coscienza è la riconoscenza da parte dello spirito de' suoi propri atti e delle sue affezioni⁽¹⁾, essa si compone di cangiamenti combinati in diverse maniere, e la di lei condizione fondamentale sta 1) nel rapporto di sequenza o di differenza non potendosi nè pensare, nè conoscere nulla senza cangiamenti in essa (2) e 2) nella connessione degli stati di coscienza, ognuno dei quali per far parte dello spirito deve al suo presentarsi alla coscienza esser associato istantaneamente ed automaticamente alla sua classe, ordine e varietà (3). L'integrazione e la differenziazione degli stati di coscienza è ciò che la coscienza dà ed è ciò che forma il fattore soggettivo di ogni cognizione, il quale non può provenire dall'esperienza, ma deve giacer pronto nell'animo *a priori*, e questa è l'unica vera forma *a priori* dello spirito, come vedremo poi dalla Deduzione trascendentale e dalla Critica delle diverse forme kantiane.

(1) HAMILTON. *Lectures on Metaphysik and Logik*. Edinburg-London 1882, Vol. I, pag. 193.

(2) SPENCER. Op. cit. P. VII, Cap. XXXVI, Vol. II, pag. 286.

(3) Ib. P. II, Cap. VIII, § 144, § 115. Vol. I, pag. 258 e 260.



CAPITOLO NONO

LE FORME DELL'INTUIZIONE

1. Come abbiain visto nel Capitolo sesto, il Kant separò del tutto la sensibilità dalla mente e credette di poterle studiare a parte una dall'altra per trarne così le forme speciali a queste due facoltà. Egli cominciò col cercare di ottenere le forme della sensibilità e ciò fece nell'*Estetica* trascendentale, nella quale isolò la sensibilità, separando ogni concetto della mente, sicchè non vi restasse che l'intuizione empirica; da questa poi tolse tutto ciò che appartiene alla sensazione, lasciandovi soltanto la pura forma del fenomeno, la quale è l'unica cosa che può dare la sensibilità *a priori* (1). Con ciò riuscì a riconoscere tempo e spazio come le due forme dell'intuizione sensibile, e dell'apriorità di esse diede una doppia dimostrazione, cioè una metafisica o diretta, e una trascendentale o indiretta. La prima consiste nei seguenti argomenti: 1) lo spazio non è, egli dice, un concetto empirico tratto dall'esperienza esterna, perchè per poter riferire certe

(1) *Kritik. Estetica*, § 1, pag. 73.

sensazioni a qualche cosa fuori di me e quindi rappresentarle in diversi luoghi, si deve già avere la rappresentazione di spazio, sicchè questa non si può trarre per mezzo dell'esperienza dalle relazioni dei fenomeni esterni (1); e 2) lo spazio è una rappresentazione necessaria *a priori*, che sta a base di tutte le intuizioni esteriori, e ciò perchè non si può fare mai una rappresentazione che non vi sia alcun spazio, sicchè esso è una condizione della possibilità dei fenomeni (2); 3) lo spazio non è un concetto discursivo o generale di rapporti delle cose, ma è una pura intuizione, giacchè non si può rappresentare che uno spazio unico, e quando si parla di più spazi, questi non sono che parti di quello (3); e 4) lo spazio viene rappresentato come una grandezza infinita e quindi la rappresentazione originaria dello spazio non è un concetto, ma è un' intuizione (4).

Gli stessi argomenti sono ripetuti riguardo al tempo ed essi sono: 1) Il tempo non è un concetto empirico tratto dall'esperienza, giacchè il coesistere ed il succedersi non verrebbero nella percezione, se la rappresentazione di tempo non fosse *a priori*; 2) il tempo è una rappresentazione necessaria che sta a base di tutte le intuizioni non potendosi mai togliere il tempo riguardo ai fenomeni, questi bensì si possono togliere, quello mai; 3) da ciò deriva la possibilità di principii apodittici o assiomi sul tempo, i quali non si possono trarre dall'esperienza, giacchè in tal caso non avrebbero necessità, nè certezza apodittica; 4) il tempo non è un concetto generale discursivo, ma una

(1) Ib. § 2, pag. 74.

(2) Ib. pag. 75.

(3) Ib. pag. 75.

(4) Ib. pag. 76.

forma pura dell'intuizione sensibile, difatti i diversi tempi non sono che parti dello stesso tempo e la proposizione che diversi tempi non possono coesistere non si potrebbe trarre da un concetto generale, ma è sintetica e contenuta nell'intuizione del tempo; 5) l'infinità del tempo indica che ogni determinata grandezza del tempo è possibile soltanto per limitazione di un tutto che sta a base, quindi la rappresentazione originaria di tempo deve esser illimitata e perciò non deve esser data da un concetto ma da un'intuizione (1).

A questa dimostrazione metafisica il Kant aggiunse la trascendentale indiretta, la quale consiste nella spiegazione di un concetto come un principio, da cui si può vedere la possibilità di altre cognizioni sintetiche *a priori*. Perchè sia possibile la Geometria, la quale contiene dei giudizi sintetici *a priori*, la rappresentazione di spazio deve essere un'intuizione *a priori*, e ciò perchè da un concetto non si possono trarre proposizioni che vanno oltre al concetto, e perchè le proposizioni geometriche, oltre esser tali, hanno anche l'apoditticità, la quale non può pervenire dall'esperienza (2). Perciò l'intuizione spaziale deve esser solo nel soggetto come la di lui proprietà formale (3), e lo spazio quindi non è altro che la forma di tutti i fenomeni del senso esterno, cioè è la condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale è soltanto possibile un'intuizione esteriore (4).

(1) Ib. § 4, pag. 81 - 2.

(2) Ib. pag. 77.

(3) Ib. pag. 77.

(4) Ib. § 4, pag. 78.

La stessa dimostrazione indiretta vien data anche del tempo, il quale come intuizione *a priori* spiega la possibilità delle cognizioni sintetiche *a priori* date dalla meccanica generale, giacchè i concetti di mutamento e di movimento non sono possibili che per e nella rappresentazione di tempo, nel quale soltanto si possono concepire la possibilità sì del mutamento che del movimento (1).

Da queste due dimostrazioni il Kant perviene alle seguenti conclusioni. Lo spazio, egli dice, non rappresenta niuna proprietà di cose in relazione tra loro, nè relazioni di esse, cioè niuna determinazione di cose in sè, ma non è altro che la forma di tutti i fenomeni del senso esterno, cioè la condizione soggettiva della sensibilità sotto cui soltanto sono possibili intuizioni esteriori (2). Egualmente il tempo non è qualche cosa che esista da sè o che appartenga alle cose come determinazione soggettiva, giacchè, se così fosse, non potrebbe venir conosciuto ed intuito *a priori*, ma non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuire noi stessi ed i nostri stati interni, ed è quindi la condizione formale *a priori* d'ogni fenomeno, giacchè tutti i fenomeni sono nostri stati interni (3).

2. Esaminiamo ora uno ad uno questi argomenti per vedere quale valore abbia questa dottrina del Kant. Questi dice: 1) che spazio e tempo non sono concetti empirici, che si possono trarre dall'esperienza, perchè per riferire le sensazioni fuori di me debbo già avere la rappresentazione spaziale, e perchè il

(1) Ib. § 5, pag. 80 - 3.

(2) Ib. § 3, pag. 77 - 8.

(3) Ib. § 6, pag. 83 - 4.

coesistere ed il succedersi non verrebbero alla percezione se non vi esistesse già la rappresentazione di tempo. Questa prima proposizione fu già tenuta dall'Ueberweg per un circolo vizioso (1), ma il Cohen ed il Riehl hanno mostrato a lungo che ciò non è, perchè qui non si suppone l'apriorità dello spazio e del tempo, ma si prova negativamente la loro priorità relativa (2). Questa proposizione del Kant è valida, perchè è un fatto innegabile che noi non possiamo riferire una sensazione fuori di noi senza avere la rappresentazione spaziale; chi poi volesse combattere questa opinione, dovrebbe mostrare, come ben dice il Riehl, che la rappresentazione di qualche cosa fuori di noi non inchiude la rappresentazione di spazio, e dovrebbe mostrare come sia possibile di trarre dall'esperienza esterna la coscienza di spazio senza cadere realmente in un circolo vizioso (3). La scuola empirica ha tentato di far ciò, ma già lo Schultz ha fatto notare come una tale deduzione includa un circolo vizioso, giacchè il muoversi non vuol dire che mutare il posto nello spazio, cioè portarsi da uno spazio all'altro (4).

La stessa cosa vale per il tempo; difatti dal Locke e dall'Hume si è voluto trarre la rappresentazione di tempo dalla successione delle rappresentazioni che si seguono nella nostra coscienza (5), ma

(1) Op. cit. pag. 208.

(2) COHEN. Op. cit. pag. 9. RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 99.

(3) RIEHL. Op. cit. pag. 100.

(4) *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg 1789. Vol. I, pag. 92.

(5) LOCKE. Op. cit. L. II, Cap. XIV, § 6, pag. 190. HUME. *Traité de la nature humaine*. Trad. par Renouvier et Pillon. Paris 1878. P. II, Sez. III, pag. 52.

ciò non è possibile, giacchè, finchè sono presenti alla coscienza le rappresentazioni successive, non vi può esser presente la rappresentazione della successione, e perchè, affinchè le rappresentazioni sembrino successive, il rappresentare queste deve esser presente (1). Di più la successione delle rappresentazioni non basta a dare la rappresentazione della successione, perchè per riuscire a questa ci vuole anche la rappresentazione di durata, cioè di qualche cosa di permanente (2). Da ciò dobbiamo concludere come il primo argomento, col quale il Kant prova l'apriorità della rappresentazione di spazio e tempo, è valido, il che è provato negativamente dal fatto, che tutte le spiegazioni empiriche di queste due rappresentazioni non poterono riuscire nel loro intento.

Passiamo al secondo argomento, col quale comincia la dimostrazione dell'apriorità. Quivi il Kant dice 1) che lo spazio è una rappresentazione necessaria *a priori*, che sta a base di tutte le intuizioni esteriori, e ciò perchè non si può mai fare la rappresentazione che non vi esista uno spazio, mentre si può pensare che niun oggetto vi sia entro; ed egualmente 2) che il tempo è una rappresentazione necessaria che sta a base di tutte le intuizioni, non potendosi mai togliere il tempo riguardo ai fenomeni, mentre questi si possono togliere. La prima asserzione del Kant, che non si possa rappresentare che non vi

(1) VOLKMANN. *Lehrbuch der Psychologie*. Cöthen 1876. Vol. II, pag. 12.

(2) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 118. Vedi pure WUNDT. *Logik*. Vol. I, pag. 427 e 432, e STADLER. *Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantische Philosophie*. Leipzig 1876. pag. 81.

sia alcun spazio è giusta, ma questa 'impossibilità proviene soltanto dalla connessione intima che nell'uomo adulto e sviluppato vi è tra la rappresentazione spaziale e la visuale e dalla prevalenza che hanno acquistato su tutte le altre le rappresentazioni visuali, sicchè, come ben dice lo Stricker, io non posso rappresentare che non vi sia alcuno spazio, perchè l'apparato ottico, che ho sempre eccitato durante la veglia, mi dà sempre la rappresentazione del campo visuale (1). Quest'argomento non prova però ciò che vorrebbe il Kant, giacchè, come ben dice il Sidgwick, lo spazio, che io sono incapace di concepire come annichilato, non è concepito da me come una forma della mia cognizione, ma come qualche cosa che esiste indipendentemente dalla mia cognizione di esso, quindi, se si può concludere qualche cosa dalla inconcepibilità di questa annichilazione, ciò deve esser necessariamente l'esistenza dello spazio a parte della mia sensibilità, sicchè l'argomento del Kant tende a provare l'opposto delle sue conclusioni (2).

Non è vero poi che si possa pensare che niun oggetto vi sia nello spazio, giacchè, come dice il Riehl, se si potessero levar via tutte le nostre rappresentazioni comprese quelle del nostro corpo e le riprodotte, sparirebbe anche la rappresentazione spaziale, perchè questa, anche per essere puramente pensata, ha bisogno del materiale della sensazione, sicchè non è del tutto indipendente da questa (3).

(1) *Studien über die Association der Vorstellungen*. Wien 1883, pag. 39.

(2) *Kriticism of the critical philosophy* nel *Mind*. Anno VIII, pag. 89.

(3) RIEHL. Op. cit., pag. 101.

Inoltre noi non possiamo pensare uno spazio assolutamente vuoto (1), perchè quando colla fantasia ci pensiamo trasportati in uno spazio vuoto, noi ci rappresentiamo il vuoto come un oggetto che riempie il nostro campo visivo e perchè non pensiamo vuoto lo spazio tra gli oggetti, ma questo è per noi pieno di impressioni sensitive che oggettiviamo al di fuori (2). Contro questo argomento del Kant ha poi mosse delle gravi obiezioni lo Spencer, il quale dice che può essere contestato facilmente basandosi sui principii che 1) ogni traccia dell'esistenza ideale sparisce, quando le relative distanze divengono impen-sabili, 2) che la forma e l'estensione del corpo non sopravvivono nel pensiero, quando le proprietà dei corpi sono assolutamente soppresse, perchè i limiti non sono pensabili che in termini di proprietà idealizzate e 3) che chi suppone che lo spazio resti quando ha soppresso tutte le idee di oggetti, ha obliato di sopprimere l'idea del suo corpo, soppressa la quale sparirebbe anche quello, perchè non resterebbe nulla per dargli una relatività di posizione. Inoltre il fatto che il Kant suppone d'aver provato non è quello che egli voleva provare, giacchè lo spazio che resterebbe, spariti gli oggetti, non è la forma della loro intuizione, ma quella della reintuizione, e da questa non si può concludere a quella (3). Da ciò risulta chiaramente che l'asserzione del Kant che si può pensare uno spazio senza oggetti è falsa, e falsa è pure l'altra asserzione di lui che lo spazio è una

(1) FEDER. Op. cit. pag. 30.

(2) WUNDT. *Logik*. Vol. I, pag. 449.

(3) SPENCER. Op. cit. P. VII, Cap. IV, § 399, Vol. II, pag. 368-9.

rappresentazione necessaria *a priori*, che sta a base di tutte le intuizioni esteriori. Difatti la rappresentazione spaziale non accompagna tutte le intuizioni esteriori, ma accompagna soltanto quelle che provengono dalle sensazioni di mobilità, come hanno mostrato il Bain ed il Delbeouf. (1) Avendo il Kant ammesso che lo spazio è una rappresentazione necessaria che sta a base dell'esperienza ed essendo *a priori* quella cognizione che ha luogo del tutto indipendentemente dall'esperienza e che è necessaria, egli conclude che lo spazio è una rappresentazione *a priori*, non essendo però giuste, come abbiamo già visto, le premesse da cui parte, non può esser vera la conclusione.

Eguale insostenibile è l'asserzione del Kant riguardo al tempo. Di fatti se il tempo è la forma del senso interno, e tutte le idee date in questo non sono che fenomeni nel tempo, è anche la forma della idea « tolti anche tutti i fenomeni, » sicchè non è la rappresentazione di tempo indipendente da ogni fenomeno che ha azione sulla coscienza (2). Non si può quindi pensare il tempo senza fenomeni, ma all'opposto si potrebbe astrarre dal tempo nei fenomeni, se si avesse riguardo soltanto alla loro natura qualitativa e spaziale (3). Contro di ciò si potrebbe citare il fatto della rappresentazione che abbiamo del tempo vuoto, ma ciò non riesce ad infirmare il valore delle obbiezioni mosse contro quest'argomento del Kant, perchè ogni serie temporale ha originariamente il suo contenuto, e soltanto di poi col mezzo della riflessione riusciamo a togliere questa determi-

(1) Vedi su ciò l'esposizione di queste due dottrine nel mio Saggio sulle *Teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale* (Verona-Padova 1883) P. II, Cap. III e V, pag. 70-3 e 85-88.

(2) RIEHL. Op. cit., Vol. I, pag. 113.

(3) WUNDT. Op. cit., Vol. I, pag. 429.

nazione, quando ci siamo accorti che la durata è sempre la stessa per quanto differenti sieno gli oggetti, sicchè rappresentiamo a sè il tempo vuoto (1), il quale non è che una nostra astrazione (2).

Da ciò risulta l'insostenibilità del secondo argomento del Kant, il quale però non è del tutto privo di valore, giacchè quell'indipendenza dall'esperienza che egli non ha potuto provare per lo spazio e per il tempo spetta realmente a molti attributi spaziali e temporali, cioè agli attributi matematici, i quali non sono basati sulle sensazioni nè possono venir nè confermati, nè contraddetti dall'osservazione. Questi elementi non esauriscono però i concetti di spazio e di tempo, e in vero non spiegano l'elemento caratteristico dello spazio, cioè quello dell'essere l'uno fuori dell'altro, come non spiegano l'elemento empirico del tempo, il mutamento cioè nella durata, sicchè dalla loro apriorità non si può concludere a quella del tempo e dello spazio (3). Ciò ha potuto fare il Kant, avendo fatto identici i concetti matematici di tempo e spazio colle rappresentazioni sensibili (4), mentre invece in realtà sono due cose distinte, come si vede dal fatto che gli attributi di immobilità, omogeneità ed illimitatezza spettano allo spazio ed al tempo matematico e non al sensibile, sicchè dalle proprietà dell'uno non si può concludere a quelle dell'altro (5).

La dimostrazione dell'apriorità del tempo e dello spazio corre parallela nell'Estetica, vi è però una

(1) VOLKMANN. Op. cit., Vol II, pag. 27.

(2) WUNDT. Op. cit. Vol. I, pag. 432.

(3) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 103 e 115.

(4) Ib. pag. 91 e 103.

(5) Ib. pag. 93 e 102.

differenza tra le due dimostrazioni, giacchè nella seconda edizione il Kant lascia per il tempo il terzo argomento mentre lo toglie per lo spazio dalla dimostrazione metafisica per farne la dimostrazione trascendentale. È strano però che egli lo abbia lasciato per il tempo, malgrado abbia aggiunta anche per questo la dimostrazione trascendentale, nella quale sarebbe stato più a suo luogo. Con questo terzo argomento il Kant cerca di provare l'apriorità della rappresentazione temporale, basandosi sul fatto che vi sono degli assiomi apodittici sul tempo, i quali non possono provenire dall'esperienza. Quest'argomento non ha però alcun valore; come si vede da quanto abbiamo detto contro il criterio dell'*a priori*; ammesso però anche che esso fosse giusto, non proverebbe nulla, giacchè quei due assiomi sul tempo dicono la stessa cosa, cioè non fanno altro che dire che noi troviamo sempre nella nostra coscienza la rappresentazione di tempo. Difatti, se noi togliamo all'assioma: il tempo non ha che una dimensione, ciò che proviene dalla comparazione collo spazio, vedremo che il primo non indica altro che diversi tempi non sono contemporanei ma successivi, e questo si riduce a dire che tempi differenti non possono essere gli stessi tempi e che il tempo è il tempo, sicchè tutto si riduce ad una tautologia (1).

3. Passiamo ora al terzo argomento comune alle due forme, nel quale il Kant dice che lo spazio ed il tempo non sono concetti discursivi ma sono pure intuizioni, perchè non vi sono più spazi e più tempi, ma vi è un solo spazio ed un solo tempo, dei quali non sono che parti i più tempi ed i più spazi di cui

(1) WUNDT. Op. cit. pag. 430-1.

si parla. Contro quest'argomento hanno fino dal tempo del Kant mosse gravi obiezioni il Feder ed il Maimon, dei quali il primo dice che, ammesso pure che allo spazio corrisponda un solo oggetto, esso può essere astratto e composto di impressioni sensibili come si vede dal fatto che anche alla terra, al sole, al cosmos corrisponde un solo oggetto ed essi sono egualmente concetti empirici (1). Il secondo poi dice che tempo e spazio sono sì concetti che intuizioni, e queste presuppongono quelli, giacchè lo spazio come concetto è la rappresentazione della diversità delle cose, mentre come intuizione è la rappresentazione di un oggetto sensibile in relazione ad altri oggetti sensibili (2); il tempo e lo spazio però come intuizioni sono sempre empirici e non puri (3). Queste obiezioni furono ripetute con maggior chiarezza negli ultimi tempi da molti, i quali mostrarono bene come il terzo argomento della dimostrazione metafisica sia privo di valore. Di fatti, ammesso che sì lo spazio che il tempo sia uno, di un oggetto possiamo sempre avere più rappresentazioni, e ciò che è comune a tutte queste può ben formare un concetto, sicchè lo spazio ed il tempo potrebbero ben essere concetti, tanto più che l'esistenza di un solo spazio e di un solo tempo non è che la conseguenza dell'esser essi concetti di grandezza, e ciò perchè ogniquale volta la coscienza pensa uniti nell'unità di un concetto ele-

(1) FEDER. Op. cit., pag. 53. Lo stesso argomento fu ripetuto poi dal Prihonsky. *Neuer Antikant*. Bautzen 1850, pagina 65.

(2) MAIMON. *Versuch über die Transcendental philosophie*. Berlin 1770, pag. 18.

(3) Ib. pag. 26.

menti omogenei, quel concetto appare unico (1). Di più noi abbiamo coscienza soltanto di determinati spazi e tempi e l'ammissione di una unità illimitata di tempo e spazio come realtà preesistenti non è che una pura finzione (2). Lo spazio poi non può essere un'intuizione, ma è un concetto astratto, che è rappresentato della nostra coscienza da un contenuto concreto, e che sia tale si vede dal fatto che si può definire, cioè che si può riferire ad altri concetti generali (3). Lo stesso è del tempo, il quale è egualmente un concetto generale concreto, essendo sempre rappresentato da un singolo intervallo di tempo; questo però non è la rappresentazione generale di tempo, ma soltanto la realizzazione di questo concetto nella nostra coscienza (4). Inoltre per determinare le relazioni di spazio e di tempo e per dire qualche cosa di loro e per dimostrare ciò sono necessari i concetti (5).

In appoggio alla opinione del Kant portarono recentemente alcuni argomenti il Masci e lo Schultze. Il primo dice che la ricerca kantiana diretta a provare che lo spazio non è un concetto, ma una intuizione, si può completare riportandola ai 5 capi seguenti: 1) Il concetto è universale, l'intuizione invece ha per suo termine l'individuale e quindi lo spazio ed il tempo sono intuizioni, perchè gli spazi ed i tempi singoli sono intuiti non come parti costitutive, ma come distributive e limitative; 2) Il concetto è una rappresentazione contenuta in una mol-

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 106.

(2) WUNDT. Op. cit. Vol. II, pag. 449-451.

(3) MONTGOMERY. *Die Kantische Erkenntnislehre*. München 1871, pag. 98.

(4) WUNDT. Op. cit. Vol. I, pag. 433.

(5) SPICKER. Op. cit., pag. 58.

titudine indefinita di possibili rappresentazioni distinte, che sono subordinate non contenute in essa, ma fra lo spazio e gli spazi, il tempo ed i tempi vi è rapporto di contenenza non di subordinazione; 3) I concetti hanno organismo e misura, le intuizioni sono inorganiche e smisurate, e ciò è dello spazio e del tempo, i cui elementi non hanno ordine logico e non si esigono ma si escludono; 4) I concetti sono prodotti da comparazione ed astrazione, e gli spazi ed i tempi non hanno nulla di diverso fra loro e si distinguono soltanto nello spazio e nel tempo, mentre, se questi fossero concetti, i loro elementi dovrebbero essere distinguibili; 5) Lo spazio ed il tempo rendono concepibile il principio di causalità, essendo questo un concetto, tale non possono essere quelli che forniscono lo schema, per mezzo del quale quel concetto diventa rappresentabile (1).

Esaminiamo ora il valore di questi argomenti. Il primo si basa tutto sulla confusione tra lo spazio ed il tempo matematico ed il sensibile; di fatti, mentre i primi sono limitati ed uniti sempre ad un oggetto, i secondi sono infiniti e sono formati escludendo gli oggetti; a questo spazio e tempo s'addice ciò che dice il Masci, sicchè il tempo e lo spazio non sono intuiti come parti limitative, ma soltanto pensati come tali, giacchè sì lo spazio che il tempo matematico non sono prodotti dell'intuizione, ma del pensiero. Il secondo argomento perde ogni valore quando si osservi che la subordinazione non è un distintivo dei concetti, giacchè le note non stanno mai in un rapporto di subordinazione coll'oggetto cui sono unite (2), sicchè lo spazio ed il tempo pos-

(1) *Le forme dell' intuizione*. Chieti 1881, pag. 27-8.

(2) WUNDT. Op. cit., Vol. I, pag. 91-2.

sono ben essere concetti, anche se tra i loro elementi non vi è subordinazione. Contro il terzo argomento poi si può dire che anche lo spazio ed il tempo matematico, potendosi definire, hanno un dato numero di note (misura) poste in un determinato rapporto (organismo). Quivi però il Masci confonde la comprensione coll'estensione di un concetto; di fatti, nella prima vi è organismo e misura, ma non vi è nella seconda, giacchè le singole rappresentazioni individuali cui si riferisce un concetto sono di numero infinito, se esso è molto astratto e generale, non hanno ordine logico e si escludono tra loro; per cui queste caratteristiche dello spazio e del tempo non impediscono che essi sieno concetti. Contro il quarto argomento si può dire che i singoli spazi ed i singoli tempi hanno di diverso tra loro il contenuto sensibile, cui sono sempre uniti; di fatti due di essi si distinguono perchè il loro oggetto è diverso, giacchè se avessero lo stesso, non sarebbero più due ma uno. Gli elementi del solo spazio e tempo matematico non si possono distinguere, ma questi sono diversi da quelli della nostra rappresentazione, sicchè possono ben essere concetti. Anche il quinto argomento è privo di valore, giacchè la necessità che lo schema sia un'intuizione proviene soltanto dall'aver voluto il Kant porre lo schema come anello di congiunzione tra la sensibilità e la mente; di più, se questo argomento avesse valore, esso varrebbe soltanto per il tempo e non per lo spazio, dacchè solo quello serve da schema.

Da ciò si vede come gli argomenti addotti dal Masci sieno privi di valore; vediamo ora quali sieno quelli dello Schultze. Questi dice: 1) che se lo spazio ed il tempo fossero concetti, dovrebbero essere formati per astrazione, e quindi vi dovrebbero essere

più spazi, il che non è (1); 2) se fossero concetti dovrebbero avere la natura dei concetti, cioè *a)* dovrebbero avere più segni o rappresentazioni parziali differenti, il che non può essere non avendone essi che uno (2), *b)* non dovrebbero avere un numero infinito di rappresentazioni parziali, mentre invece essi sono divisibili in parti infinite (3), *c)* le rappresentazioni parziali dovrebbero aver segni differenti, mentre le spaziali e temporali sono di egual natura (4). 3) Se fossero concetti dovrebbero lasciarsi definire come tali, mentre essi non si possono definire senza cadere in tautologia, ma si possono soltanto intuire nella loro natura (5).

Passiamo ora all'esame di questi argomenti. Il primo è privo di valore, giacchè per la nostra rappresentazione si hanno tanti spazi e tanti tempi singoli, e soltanto per il nostro pensiero sviluppato abbiamo la nozione di uno spazio e di un tempo matematico unico, il quale è formato astraendo dalla rappresentazione gli oggetti ed avvenimenti sensibili. Il secondo argomento si scinde in tre punti, contro il primo dei quali si può dire che lo spazio ed il tempo si definiscono e perciò hanno diverse note; così per esempio se il dire che lo spazio è esteso è una tautologia, tale non è se si dice che esso è qualche cosa fuori di me, le cui parti sono l'una fuori dell'altra, conchè si hanno diverse note, le quali ci

(1) *Philosophie der Naturwissenschaft*. Leipzig 1881-2, Vol. II, pag. 100.

(2) *Ib.* pag. 102-3.

(3) *Ib.* pag. 104.

(4) *Ib.* pag. 105.

(5) *Ib.* pag. 105-6.

permettono di distinguere lo spazio sì dal Me, che dagli oggetti esteriori. Nel secondo punto lo Schultze non fa che ripetere il quarto argomento del Kant, il quale, come vedremo, è privo di valore; e tale è pure il terzo punto, giacchè gli spazi ed i tempi sono pensati identici soltanto dopo astratto ogni contenuto sensibile, mentre invece, secondo il diverso contenuto, sono intuiti distinti, come si vede dal fatto che noi distinguiamo i diversi punti dello spazio e del tempo. Il terzo argomento è pure senza valore, giacchè si può definire sì il tempo e lo spazio matematico che il sensibile, sicchè tutti gli argomenti addotti sì dal Masci che dallo Schultze sono privi di valore, per cui possiamo concludere che il tempo e lo spazio, lungi dall'essere intuizioni, sono concetti.

Ammesso pure che fossero intuizioni, queste non potrebbero essere pure, giacchè l'intuizione pura è, come abbiamo già visto, una parola incomprensibile; e perchè anche se si potesse dare una tale intuizione pura, tale non sarebbe nè lo spazio, nè il tempo, perchè, come abbiamo visto più sopra, essi non sono indipendenti dall'esperienza.

4. Passiamo ora al quarto argomento, nel quale il Kant dice che essendo lo spazio ed il tempo rappresentati come grandezze infinite, non sono concetti, ma intuizioni *a priori*. Contro questo furono già mosse gravi obbiezioni dal Feder e dal Tiedemann, i quali vollero mostrare come l'infinità non provi l'apriorità di quelle rappresentazioni, potendo noi determinare come, mentre li rappresentiamo finiti, giungiamo a concepirli infiniti. Di fatti il primo dice che noi diamo allo spazio il predicato d'infinito, perchè non possiamo mostrare in lui determinati confini, il che facciamo ponendo noi lo spazio

ove è il vuoto o il nulla (1). Il secondo poi dice che il fanciullo da principio non ha che una coscienza molto limitata dello spazio, sicchè non ha alle prime percezioni degli oggetti esteriori la rappresentazione dello spazio in tutta la sua estensione, nè è a noi uomini adulti assolutamente necessario di rappresentare lo spazio nella sua totalità infinita, tanto più che lo spazio che ci rappresentiamo ed in cui noi intuiamo è uno finito (2).

A queste obiezioni tentò di togliere ogni forza lo Schultz, il quale sostiene che ingrandire lo spazio e ad uno dato volerne aggiungere un altro colla fantasia, sia un pensiero che contraddice se stesso, sicchè, se non fosse in noi, non si potrebbe altrimenti avere la rappresentazione di uno spazio infinito (3). Egli non potè però riuscire nel suo intento, perchè il suo argomento contrasta contro la genesi che noi possiamo dare della rappresentazione di spazio e di tempo infinito. Di fatti, nei primordi della nostra attività psichica e percettiva non abbiamo una percezione dello spazio e del tempo infinito (4), e la rappresentazione di spazio e di tempo infinito sorge quando ci serviamo della serie dello spazio e del tempo vuoto per misura, nel qual caso possiamo indefinitamente estendere i confini, giacchè ogni punto finale della serie serve di punto d'origine ad un'altra (5). Inoltre l'infinità del tempo e dello spazio dipende dall'essere essi concetti di grandezza, nei

(1) Op. cit. pag. 54.

(2) TIEDENMANN. *Theatet über das menschliche Wissen*.
Frankfurt a M. 1794, pag. 78-9 e 81.

(3) Op. cit. pag. 104-105.

(4) CANTONI. Op. cit. pag. 211.

(5) VOLKMANN. Op. cit. pag. 30 e 93.

quali si può sempre andare al di là del numero dato, come si vede dal fatto che sono considerati come infiniti la forza, la materia e la realtà, perchè sono concetti di grandezza (1). Lo spazio ed il tempo non sono poi rappresentati come infiniti, giacchè non si può dare una rappresentazione illimitata (2), ma come concetti astratti sono soltanto pensati come infiniti, giacchè, come ben dice lo Stricker, noi pensiamo lo spazio infinito, perchè non possiamo pensare che non vi sia uno spazio, sicchè durante la presenza di una rappresentazione spaziale io penso sempre che questa è preceduta e seguita da altra e di questa penso lo stesso, e così via (3). Lo spazio ed il tempo che noi pensiamo come infiniti sono i matematici, non quelli della nostra rappresentazione, sicchè essi non sono rappresentati come infiniti, per cui non è vero ciò che dice lo Schultz che essendo così rappresentati non possono derivare dalle sensazioni nostre empiriche e limitate (4) e quindi dobbiamo concludere che anche il quarto argomento del Kant è privo di valore.

Visto così come tutti gli argomenti dell'esposizione metafisica non possano provare l'apriorità dello spazio e del tempo, vediamo se questa è provata dall'esposizione trascendentale, nella quale il Kant sostiene che essi sono *a priori*, perchè, se non fossero tali, non sarebbero possibili nè la geometria, nè la meccanica, le quali ci danno determinazioni sin-

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 106-7. La stessa cosa era già stata detta dal Maas nell' *Eherhard's Phil. Magazin*. Vol. II, pag. 139-140.

(2) WUNDT. Op. cit. pag. 433.

(3) Op. cit. pag. 46.

(4) Op. cit., pag. 107.

tetiche *a priori* dello spazio e del tempo. Anche quest'argomento però è privo di ogni valore, giacchè, come abbiám già visto, non è vera la base su cui si appoggia, non contenendo giudizi sintetici *a priori* nè la geometria, nè la meccanica, e quindi non vi è bisogno che spazio e tempo sieno *a priori*. Da ciò si vede come tutti gli argomenti addotti dal Kant in favore dell'apriorità del tempo e dello spazio sieno privi di valore, mentre unico valido argomento è il primo dell'esposizione metafisica, col quale egli mostra soltanto la priorità della rappresentazione spaziale e temporale.

5. Oltre a concorrere a provare l'apriorità dello spazio l'esposizione trascendentale deve servire a determinare la possibilità dell'intuizione pura ed a mostrare come essa sia tale realmente, a che per il tempo servì la conclusione. In ambedue queste il Kant mostra come le intuizioni *a priori* dello spazio e del tempo sieno possibili, perchè lo spazio è soltanto nel soggetto come la forma del senso esterno, ed il tempo è pure nel soggetto come forma del senso interno (1). Da ciò che abbiamo detto nel Capitolo VIII sulla forma *a priori*, risulta che il tempo e lo spazio sono per il Kant quella parte formale del fenomeno, la quale, benchè ci sia data coll'esperienza, non proviene da essa, ma da una data disposizione soggettiva, la quale fa sì che il vario della sensazione sia ordinato nel rapporto spaziale e temporale. Essendo tali lo spazio ed il tempo non possono più essere una pura intuizione, come egli vorrebbe. Di fatti intuizione è la conoscenza immediata di un oggetto, e tale conoscenza noi la possiamo avere soltanto dei

(1) *Estetica*. § 3, pag. 77 e § 6, pag. 83.

fenomeni, i quali sono tutti localizzati nel tempo e nello spazio, ma non la possiamo avere di questi due, giacchè di essi siamo consci, quando scomponiamo il fenomeno nella materia e nella forma, e queste possono essere considerate non intuite a parte, sicchè lo spazio ed il tempo potranno esser concepiti non intuiti *a priori*. Inoltre la forma del fenomeno è per il nostro autore la forma pura della sensibilità o la forma pura dell' intuizione sensibile (1) e come tale questa pura forma dell' intuizione non può essere un' intuizione essa stessa, perchè in essa ci dovrebbe essere una forma, che non sappiamo quale sia, sicchè se lo spazio ed il tempo fossero un' intuizione, la stessa cosa dovrebbe essere forma e materia, o dovrebbe essere materia senza forma (2).

A togliere questa contraddizione del Kant si si volse il Cohen, il quale dice che la parte formale del fenomeno è chiamata pura intuizione (3), e che la forma dello spazio non indica altro che la pura intuizione dello spazio, la quale non è che un' astrazione se non è applicata ad un oggetto dell' esperienza, conchè non è più pura, ma è empirica (4).

(1) Ib., § 1, pag. 72.

(2) SPENCER. Op. cit. Vol. II., pag. 371. Anche il Reinhold dice che la pura materia e la pura forma delle rappresentazioni non sono rappresentabili, dovendo ogni rappresentazione avere una materia ed una forma (*Theorie des Vorstellungsvermogen*. Prag-Iena 1789, pag. 276).

(3) Op. cit., pag. 17.

(4) Ib. pag. 90-1. Già il Reinhold aveva detto che le rappresentazioni *a priori* si possono considerare preparati anatomici, avendo anch' esse un' esistenza oggettiva artificiale in seguito alla separazione di esse dal complesso per mezzo della scienza (Op. cit. pag. 306.)

Contro questa giustificazione mosse però forti obiezioni il Cantoni, il quale sostiene, ed a ragione, che l'espressione assoluta e recisa del Cohen non si confà all'indole della filosofia kantiana, la quale, se è ardita e franca nei risultati, è incerta nelle dimostrazioni ed intricata nei ragionamenti (1). Di fatti il tempo e lo spazio, egli dice, oltre ad essere le forme della nostra intuizione, sono egualmente pure intuizioni, in ciò bisogna star fermi, e se vi troviamo alcunchè di inesplicabile, ammettiamolo come tale, ma non alteriamo il concetto del Kant (2), giacchè dobbiamo ritenere che tempo e spazio sieno intuizioni, se non vogliamo snaturare il pensiero kantiano e contraddire le sue più esplicite dichiarazioni (3).

In ciò ha ragione il Cantoni, giacchè, come abbiamo visto, il Kant parla sempre del tempo e dello spazio come pure intuizioni; e queste non sono semplici astrazioni, giacchè se il Kant dice che la pura intuizione si trova *a priori* nell'animo come pura forma della sensibilità anche senza una sensazione (4), dice pure chiaramente che tempo e spazio sono rappresentazioni necessarie *a priori* che stanno a base delle intuizioni (5), e che soltanto il tempo e lo spazio possiamo conoscere *a priori* prima di ogni percezione reale, e si chiamano perciò pure intuizioni (6). Queste esplicite parole del Kant ci costringono a respingere ciò che sostiene il Cohen e ad

(1) Ib. Op. cit. pag. 199.

(2) Ib. pag. 197.

(3) Ib. pag. 201.

(4) *Estetica*. § 1, pag. 72.

(5) Ib. § 2, pag. 75.

(6) Ib. § 8, pag. 92.

ammettere che tempo e spazio sieno sì pure intuizioni che forme dell'intuizione, tanto più che queste due determinazioni per il Kant non sono neppure la stessa cosa, giacchè egli dice che la forma dell'intuizione dà soltanto il vario, mentre l'intuizione formale dà unità alla rappresentazione (1), sicchè, come fece notare l'Hegel al Jacobi, il Kant ha distinto lo spazio ed il tempo come forma dell'intuizione e come intuizione (2). Nel far ciò però, come ben nota il Prihonsky, il Kant cade in una contraddizione, giacchè nell'Estetica dice che la pura forma della Sensibilità ordina il vario, mentre poi dice nella Deduzione trascendentale che ogni unione proviene dalla mente (3); di ciò però s'accorse lo stesso nostro filosofo, il quale sostenne che nell'Estetica ha detto che quell'unità appartiene alla sensibilità per far notare che essa precede tutti i concetti e che appartiene allo spazio ed al tempo e non ai concetti della mente (4). Con ciò però la contraddizione non è tolta, giacchè se l'unità appartiene allo spazio ed al tempo e non ai concetti, essa deve provenire dalla forma *a priori* dello spazio e del tempo, e non deve essere un'unità secondo le categorie, nè deve dipendere da queste, come vuole il Kant. (5).

Il Cantoni, dopo avere dimostrata l'insostenibilità della dottrina del Cohen, dice che se non si spiega come tempo e spazio possano esser intuizioni,

(1) *Kritik, Deduzione trascendentale*, pag. 158 nota.

(2) Citato da I. E. Erdmann. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Vol. III, P. I, Leipzig 1848, pag. 57.

(3) Op. cit. pag. 52.

(4) *Deduz. trasc.* § 26, pag. 158 nota.

(5) Ib. pag. 158-9.

e come essendo tali possano essere forme dell'intuizione, l'Estetica rimane un enigma (1), e per togliere questo cerca di trovare quella possibilità. Tempo e spazio, egli dice, dovevano essere per il Kant il fondamento ed il presupposto delle intuizioni empiriche, sicchè si deve domandare come un'intuizione può essere fondamento di più altre intuizioni. Ciò può avvenire non in altro modo se non in quanto sotto un certo rispetto le intuizioni diventano parti dell'intuizione; e la materia, il molteplice sentito può diventare parte di un'intuizione pura, quando io costruirò quel molteplice nello spazio e nel tempo, quando io per un'attività mia propria mi rappresenterò quel molteplice, limitando il tempo e lo spazio e addattando a questa limitazione il sensibile sentito (2). Ciò però non serve a togliere le contraddizioni, giacchè se lo spazio ed il tempo fossero soltanto forme *a priori*, andrebbe bene ciò che dice il Cantoni, ma essendo anche intuizioni pure, la materia o il molteplice sentito non può mai far parte di una pura intuizione, perchè, come abbiamo già visto, quella è ciò che corrisponde alla sensazione, mentre questa per sua natura non contiene nulla di ciò che appartiene alla sensazione. Perciò la contraddizione tra lo spazio ed il tempo, come forme *a priori* e pure intuizioni rimane sempre (3), e quindi aveva ben ra-

(1) Op. cit. pag. 197.

(2) Ib. pag. 202.

(3) Il Bonterwek non comprese ove stesse la questione quando disse che l'esser lo spazio forma di ogni intuizione ed intuizione sarebbe una contraddizione se lo spazio come intuizione fosse tratto dell'esperienza, giacchè la forma non vi può esser tratta (Op. cit. pag. 32). La contraddizione non sta però in ciò, ma nel fatto che tempo e spazio come intuizioni devono aver materia e forma, mentre non sono che forme.

gione il Tittel di dire che non si comprende come un'intuizione possa esser forma della sensibilità e condizione di tutte le intuizioni possibili (1).

6. Vediamo ora se spazio e tempo sieno quelle forme *a priori* o condizioni soggettive, come vuole il Kant. Se lo spazio è una forma da lui non possono provenire che proprietà formali; tali però non sono che le proprietà matematiche dello spazio, ma non l'esser l'uno fuori dell'altro degli elementi spaziali coesistenti, giacchè, se così fosse, tutte le sensazioni sarebbero ordinate nello spazio, mentre ciò non avviene che della sensazione della vista e del tatto, e questa differenza di fatto delle qualità nella loro relazione alla rappresentazione spaziale è inesplicabile nella teoria formalistica del Kant (2). Egualmente le proprietà formali del tempo non sono che le matematiche, cioè infinità, unità e continuità, ma tale non è il mutamento di sensazioni, il quale fa parte anche della pura (vuota) intuizione di tempo (3), giacchè una delle basi di essa è formata dalla successione delle sensazioni (4). Oltre al non essere forme, non sono forme *a priori*, giacchè nessuno degli argomenti dell'Estetica potè provare l'apriorità delle due rappresentazioni.

Dal fatto che tempo e spazio sono forme *a priori*, il Kant trae la conseguenza che sono soggettive, ma questa conclusione non vale, giacchè, come abbiām visto nel precedente capitolo, egli non è riuscito a dare la dimostrazione della soggettività della forma,

(1) Op. cit. pag. 62.

(2) RIEHL. Op. cit., Vol. II, pag. 110-1.

(3) Ib. l. c.

(4) Ib. pag. 132.

la quale può derivare invece da un fattore soggettivo e da uno oggettivo. Ciò possiamo vedere anche qui per le forme dell'intuizione, giacchè nè la rappresentazione di spazio, nè quella di tempo non potrebbero sorgere in noi se non ci fosse una analoga relazione oggettiva che le destasse. Ciò riguardo allo spazio hanno già fatto osservare il Weishaupt, il Brastberger ed il Tiedmann. Il primo dice che se il tempo e lo spazio fossero del tutto soggettivi e se gli oggetti esteriori nell'essere l'uno fuori dell'altro o l'uno presso l'altro non avessero alcuna influenza sulla loro produzione, noi non avremo neppure ragione di credere all'esistenza della cosa in sè ed anzi dovremo negarla (1), giacchè le cose in sè, come esistenti, devono agire sulla nostra forza rappresentativa e devono determinare tutte le nostre rappresentazioni, e quindi anche quelle di spazio e di tempo (2), sicchè queste sono sì soggettive che oggettive, essendovi bisogno per la loro produzione sì d'una facoltà dell'anima che di una qualità determinante nella cosa in sè (3). Il secondo dice: ammesso che tempo e spazio non sieno esseri reali ma determinazioni di altre cose e che non appartengano alla materia ma alla forma delle cose da noi rappresentate, essi possono essere sempre dedotti da una causa reale esistente fuori del nostro animo (4); di fatti noi non possiamo rappresentare nè lo spazio, nè una determinazione dello stesso nella realtà come

(1) *Zweifel über die kantischen Begriffe von Zeit und Raum.*
Nürnberg 1788, pag. 60.

(2) *Ib.* pag. 63.

(3) *Ib.* pag. 93.

(4) *Op. cit.* pag. 49.

esistente fuori di noi se una causa reale assoluta fuori di noi non producesse in noi questa rappresentazione secondo la nostra facoltà conoscitiva (1).

Questo concetto è spiegato meglio e rafforzato con prove dal Tiedemann, il quale dice che l'oggettivazione non può essere una legge del nostro animo, perchè non tutte le impressioni che riceviamo sono percepite come provenienti dal di fuori e come relative ad oggetti esteriori, mentre, se fosse tale, dovrebbe valere per tutte (2). Di fatti per percepire qualche cosa fuori di noi si richiede che noi distinguiamo le cose da noi, e che l'impressione fatta si possa rimuovere a piacere, la prima cosa l'otteniamo dal doppio sentimento che abbiamo quando tocchiamo noi stessi, e che non abbiamo quando tocchiamo qualche cosa d'altro, e questo deve provenire dagli oggetti e non da una legge che è in noi (3). Egualmente per percepire l'uno fuori dell'altro bisogna che molte impressioni agiscano insieme, e ciò non può essere soggettivo, ma proviene dagli oggetti, giacchè gli oggetti devono permanere l'uno presso all'altro, affinchè le loro impressioni non si distruggano tra loro (4).

Questa dottrina è giusta ed è confermata dall'esame del processo dell'oggettivazione degli oggetti fuori di noi. Per poter oggettivare è necessario che l'animale ed il fanciullo distingua nella sensazione ciò che viene da lui, da ciò che viene dall'esterno, cioè distingua il *Me* dal *Non-me*, il che non può fare

(1) Ib. pag. 71.

(2) Op. cit., pag. 86.

(3) Ib. pag. 89.

(4) Ib. pag. 90.

che all' unica condizione di poter dare delle sensazioni a sè stesso in seguito ad uno sforzo volontario (1). Con ciò viene a conoscere una sensazione puramente soggettiva e distingue poi le sensazioni provenienti da uno stimolo interno (organiche, muscolari) da quelle provenienti da uno stimolo esteriore (specifiche dei cinque sensi). Per gli impedimenti che prova ne' suoi movimenti e per le sensazioni che da questi ne ottiene, deve riconoscere che fuori di lui vi è un' altra cosa che circonda il suo potere e che lotta con lui (2) e questa riconosce come causa della rappresentazione, che finisce coll' oggettivare fuori di lui. Questa operazione psichica si trasmette per eredità e diviene un istinto, sicchè al presentarsi d' una relazione sensibile, questa viene senz' altro attribuita ad un oggetto esterno con tanta celerità che noi non siamo consci di essa che come rappresentazione già obbiettivata. Da ciò si vede che l' oggettivazione è un atto psichico che non potrebbe aver luogo, se non vi fosse qualche cosa fuori della coscienza, la quale, agendo su noi, facesse distinguere le sensazioni che provengono dalla nostra attività da quelle che sono prodotte da un' attività esteriore a noi ed indipendente da noi.

Mentre noi abbiamo riconosciuto in un fattore oggettivo la prima causa dell' oggettivazione, si suole da molti attribuire questa operazione al pensiero, il quale dà l' oggetto alla sensazione e cangia quindi l' impressione in rappresentazione (3). Che ci voglia

(1) DELBOEUF. *La psychologie comme science naturelle*. Paris 1876, pag. 13.

(2) Ib. pag. 16.

(3) LOTZE. *Logik*. 2^a Auflage. Leipzig 1880, pag. 14-15; IACOBSON. *Die Beziehungen zwischen kategorien und Urtheilsformen*. Königsberg 1877, pag. 15 e 27.

un' operazione psichica per ottenere l'oggettivazione è un fatto, giacchè questo è un atto psichico, e come tale deve essere prodotto da fattori psichici, ma questo fattore non è il pensiero ma la coscienza, la quale sola è qui necessaria, dovendo essa integrare e differenziare tra loro le impressioni, perchè si possa avere coscienza di esse. Essa poi non è un fattore speciale, ma, come sempre, concorre anche qui alla produzione dell'atto psichico, sicchè non possiamo dire che la causa dell'oggetto stia nella coscienza, ma dobbiamo trovarla nella condizione speciale all'oggetto, e questa è la presenza di un fattore oggettivo. Lo Schopenhauer da prima (1) e poi l'Helmholtz (2) hanno voluto ricondurre l'oggettivazione all'effetto della causalità, cioè essi dicono che oggettiviamo quando riconosciamo gli oggetti come causa delle nostre rappresentazioni; con ciò però, come ben dice il Wundt, si pone nella percezione sensibile ciò che è il risultato delle riflessioni dei fisiologi e psicologi, giacchè la coscienza naturale non distingue tra rappresentazioni e cose, ma fa delle rappresentazioni cose, mentre la dottrina che fa le rappresentazioni effetti delle cose è il prodotto della riflessione scientifica (3).

Eguualmente il fatto della percezione di oggetti che si trovano a determinati punti dello spazio non possiamo spiegarlo colla forma spaziale soggettiva, giacchè per localizzare un oggetto nello spazio abbiamo bisogno di interpretare i segni locali, i quali

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 3^{te} Auflage. Leipzig 1859, Vol. I, pag. 520.

(2) *Handbuch der physiologischen Optik*. Berlin 1867, pag. 453-5.

(3) WUNDT. Op. cit., Vol. I, pag. 454.

sono affezioni che l'anima subisce (1), e quindi ad essi deve corrispondere qualche cosa di reale ed oggettivo che li produce. Perciò la posizione degli oggetti nella nostra percezione spaziale non può dipendere che dalle condizioni reali che producono le rappresentazioni, sicchè in quelle si devono trovare dei momenti topogeni, cioè rapporti o complessi di rapporti che determinano a qual punto dello spazio ci apparisce un oggetto (2).

La stessa cosa vale per il tempo, il quale, benchè sia sempre relativo al soggetto, pure contiene negli oggetti delle condizioni reali o dei momenti ilogeni che lo producono (3). Che il tempo abbia un elemento oggettivo deve confessarlo lo stesso Kant, il quale nella confutazione dell' Idealismo dice: io sono conscio della mia esistenza come determinata nel tempo, ed ogni determinazione del tempo presuppone qualche cosa di perdurante nella percezione che non può esistere in me, giacchè appunto da essa è determinata la mia esistenza, per cui la percezione di una perduranza è possibile soltanto in seguito ad una cosa fuori di me (4). Anche l'altro elemento del tempo, cioè la successione, non può provenire da una forma soggettiva, ma deve derivare da una condizione oggettiva, giacchè noi distinguiamo tra sensazioni simultanee e successive, mentre ciò non potrebbe essere se la successione fosse una forma soggettiva della nostra intuizione, come egualmente se il tempo

(1) LOTZE. *Sur la formation de la notion d' espace* nella *Revue Philosophique*, Vol. IV, pag. 351.

(2) HELMHOLTZ. *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*. Berlin, 1879. *Beilage II.* 2, pag. 64

(3) *Ib.* l. c.

(4) *Analitica IV B, III Absch.* 4, pag. 235-6.

fosse semplicemente una forma soggettiva, non si potrebbe spiegare il fatto che delle impressioni vengono percepite prima o dopo di quanto realmente avvengono (1). Da ciò dobbiamo concludere che sì lo spazio che il tempo non possono essere pure forme soggettive, ma debbono avere un fattore oggettivo nelle condizioni reali degli oggetti, le quali, agendo sulla nostra coscienza, producono le rappresentazioni di tempo e spazio.

7. Contro la pura soggettività del tempo e dello spazio ha mosse delle obiezioni anche il Trendelenburg, il quale nella dimostrazione kantiana dell'apriorità delle forme dell'intuizione ha voluto trovare una lacuna, giacchè in essa, egli dice, non vi è un pensiero che impedisca al tempo ed allo spazio di essere qualche cosa d'oggettivo fuori dell'intuizione umana, sicchè il Kant non può dire che sieno soltanto soggettive (2). Egli quindi vuol provare come la soggettività delle forme *a priori* non impedisca che loro corrisponda qualche cosa negli oggetti, e perciò sostiene che tempo e spazio sieno soggettivi ed oggettivi insieme, cioè sieno necessari alla rappresentazione e reali nelle cose (3). In appoggio di ciò dice che il soggettivo e l'oggettivo non esprimono due modi coordinati che si escludono tra loro, ma soltanto relazioni che si possono riunire, cioè soltanto l'origine ed il valore condizionato da questa (4), e mostra come, se colla soggettività del tempo

(1) RIEHL. Op. cit., Vol. II, pag. 129.

(2) *Logische Untersuchungen*. 3^o Auflage. Berlin 1870, Vol. I, pag. 163. e *Historische Beiträge zur Philosophie*, Vol. III. Berlin 1867, pag. 226-7.

(3) *Beiträge*, pag. 223.

(4) *Ib.* pag. 222.

e dello spazio il Kant ha spiegato la possibilità della pura matematica, lasciò invece inesplicata la matematica applicata, giacchè questa comprende ambidue gli elementi del fenomeno sì materia che forma (1), sicchè se le cose si lasciano poi contenere nello spazio e nel tempo, ciò è possibile poichè proviene dalla loro propria natura (2).

Contro questa asserzione del Trendelenburg hanno mosse grave obiezioni Kuno Fischer, il Cohen ed il Caird. Il primo dice: il Kant nella Estetica non ha trascurata la possibilità che lo spazio abbia realtà oggettiva, ma anzi ha dimostrato l'impossibilità di una tale realtà dello spazio, avendo dimostrato che lo spazio non è una cosa in sè e che non è indipendente dall'intuizione (3), il che fece sì direttamente nell'Estetica che indirettamente nella soluzione delle antinomie (4), sicchè il Trendelenburg avrebbe dovuto combattere questa dimostrazione e non dire che manca (5). Egli poi mostra l'impos-

(1) *Untersuchungen*, pag. 161-2. *Beiträge*, pag. 217.

(2) *Untersuchungen*, pag. 162. Questa terza possibilità fu già enunciata nel secolo scorso riguardo alle categorie dallo Schwab, il quale dice che la dimostrazione del Kant non prova la loro pura soggettività (*Eberhard's Phil. Magazin*. Vol. IV, pag 201) e che si può invece ammettere con maggior ragione che le categorie stieno latenti *a priori* nell'anima umana e che abbiano anche un'affinità ed una concordanza colle determinazioni oggettive delle cose in sè, e che sieno portate a coscienza e svegliate dall'azione delle cose in sè sull'animo, per cui sarebbero anche oggettive (Ib. pag. 199.)

(3) *System der Logik und Metaphisik*. Heidelberg 1865, pagina 175.

(4) Ib. pag. 178.

(5) Ib. pag. 175.

sibilità che tempo e spazio sieno insieme soggettivi, cioè pure intuizioni, ed oggettivi, cioè abbiano una realtà trascendentale, giacchè non ci possono essere due spazi e due tempi egualmente originari, ma se vi sono due, l'uno deve essere immagine dell'altro, sicchè, se lo spazio è realmente oggettivo, lo spazio dell'intuizione perde tutta la sua originalità e se lo spazio è una pura intuizione, questo, e non un altro, è l'unico spazio, il quale non può più essere che intuizione (1). Anche il Cohen mostra, basandosi su un passo dei Prolegomena (2), come il Kant non abbia trascurata quella possibilità, giacchè la enunciò, ma trovò che è un'affermazione, cui non si può unire alcun senso (3), e fa vedere l'insostenibilità dell'opinione del Trendelenburg, giacchè è impossibile che la ragione dell'applicazione delle forme *a priori* stia nelle cose e che le forme divengano soggettive per opera delle cose, mentre la sensibilità nella cui forma è basata la loro apoditticità, non ci può dare che fenomeni (4), e giacchè il concetto di spazio e di tempo come soggettivo-oggettivo, non può essere che analitico o sintetico *a posteriori*, e quindi non si potrà mai da questo cercare la possibilità di un giudizio sintetico *a priori* (5). Anche il Caird dice che il Kant non ha trascurata questa terza possibilità, ma l'ha esclusa per la necessità della sua logica, giacchè per lui era impossibile che gli oggetti avessero una realtà sì empirica che trascenden-

(1) Ib. pag. 177-8.

(2) Ediz. cit., § 12, Anm. II, pag. 41.

(3) Op. cit. pag. 73.

(4) Ib. pag. 72.

(5) Ib. pag. 71.

tale, come si vede dal fatto che combatte la dottrina dell'armonia prestabilita (1).

La difesa del Trendelenburg specialmente contro il Cohen fu presa dall' Hartmann, il quale riconobbe il torto del primo nel dire che nel Kant vi è una lacuna, ma mostrò come le critiche del secondo, derivassero dall' aver inteso in un senso idealistico le parole soggettivo ed oggettivo, le quali per il Trendelenburg vogliono dire ciò che sta nella coscienza e ciò che sta al di là di essa, e da ciò concluse che quelle critiche non scuotono la giustezza dell' opinione che le cose in sè esistano nelle stesse forme logiche in cui sono pensate (2). Che le critiche del Cohen si basino su un significato idealistico dei termini diverso da quello posto dal Trendelenburg è un fatto, ma superate queste critiche, non ne viene la verità della terza possibilità, giacchè, oltre alle critiche dello Fischer, se ne possono muovere delle altre ad essa. Il Fischer ha ben ragione di dire che bisogna scegliere tra le due alternative, se lo spazio ed il tempo sieno forme *a priori* o forme reali delle cose in sè, giacchè queste affermazioni si escludono a vicenda, non potendo aver valore oggettivo ciò che è soggettivo, o soggettivo ciò che è oggettivo. È vero che il Trendelenburg cerca di superare questa critica, dicendo che soggettivo ed oggettivo esprimono soltanto relazioni che si possono riunire, soltanto l'origine ed il valore condizionato da questa, ma ha ben ragione il Cohen di non comprendere quì nulla (3), giacchè, se oggettivo esprime una relazione

(1) Op. cit. pag. 261.

(2) *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismns*, Berlin 1875, pag. 119-121.

(3) Op. cit. pag. 71.

questa è a soggettivo e viceversa. Se i due termini esprimono poi l'origine si devono escludere tra loro, e non si possono più riunire nel concetto di soggettivo-oggettivo, giacchè per il Trendelenburg ciò non vuol dire che tempo e spazio abbiano dei fattori soggettivi e degli oggettivi, ma che sono sì forme necessarie soggettive che forme reali nelle cose, il che non può essere per le ragioni dette dal Fischer.

Il torto del Trendelenburg è stato il suo punto di partenza metafisico, l'aver confuso cioè la questione dell'origine delle forme colla questione delle proprietà della cosa in sè; di fatti egli non cerca di provare se tempo e spazio possano esser prodotti da un fattore soggettivo e da uno oggettivo, ma invece ammette che sieno forme *a priori*, e nello stesso tempo dice che oltre a ciò devono essere anche forme reali nell'oggetto, cioè nella cosa in sè. Questa asserzione non può esser ammessa che dalla filosofia dogmatica, ma deve esser respinta dalla filosofia critica in seguito al principio della relatività della conoscenza, il quale ci mostra come noi non possiamo conoscere nulla delle cose in sè, essendo tutta la nostra conoscenza una fenomenica. Nello stesso errore dogmatico incorre l'Hartmann, il quale dice che perchè ci sia la concordanza dei nostri oggetti colle cose in sè, cioè perchè si abbia la verità, le cose in sè devono esistere nelle stesse forme in cui sono pensati gli oggetti (1), ciò però non è vero, perchè la verità non è la concordanza tra i nostri oggetti e le cose, ma la concordanza d'una specie di idee con tutte le altre, e perchè delle cose in sè non possiamo saper nulla.

(1) Op. cit. pag. 119-120.

Da ciò si vede come il Tendelenburg abbia avuto il torto di porre male la questione e di confondere col suo presupposto dogmatico due questioni ben differenti, per cui il suo tentativo di correggere la Critica non potè riuscire e la sua terza possibilità non potè sostenersi.

8. Da tutto quanto abbiamo detto in questo Capitolo risulta come il Kant non sia riuscito a provare che lo spazio ed il tempo sieno forme soggettive *a priori*; l'unica cosa che provò si è la loro priorità, cioè la loro anteriorità alla nostra esperienza esterna, la quale risulta dal primo argomento dell'esposizione metafisica, che, come abbiamo visto, è l'unico valido. Da questo argomento non possiamo trarre l'apriorità delle due rappresentazioni, perchè quell' anteriorità all'esperienza non è una assoluta, ma soltanto una relativa a noi, la quale sparisce quando si passa dalla ricerca gnoseologica alla psicogenetica. Ciò aveva già fatto notare al Kant il Feder, il quale dice che è indubitabile che senza la rappresentazione di spazio non possiamo distinguere le cose fuori di noi, essendo però che di questa distinzione niuno è conscio al principio della sua vita psichica, si deve chiedere se la rappresentazione di spazio non possa provenire dal caos oscuro delle prime impressioni sensibili, oppure provenga dal pensiero stesso, il che non fu fatto dal Kant, il quale coi suoi argomenti non ha detto nulla contro la prima possibilità (1).

La stessa cosa fu ripetuta ora dal Rieh¹, il quale dice che anche se il tempo e lo spazio sono anteriori alla nostra esperienza spaziale e temporale, ciò

(1) Op. cit., pag. 23-4.

non implica che sieno anteriori ad ogni esperienza, perchè l'esperienza spaziale e temporale è preceduta dai fatti delle sensazioni e delle loro varietà, e da questi fatti in connessione coll'unità della coscienza si possono trarre le proprietà della rappresentazione spaziale e temporale (1). Questa possibilità, soltanto accennata dal Feder e dal Riehl, fu sviluppata e dimostrata dallo Spencer, il quale poteva in ciò correggere l'opera del Kant, perchè questi non aveva voluto far opera di psicologia e meno ancora di psicogenia, ma aveva preso il pensiero come lo trovava nell'uomo bianco, civile ed adulto, e di questo pensiero aveva cercato quanta parte provenisse dall'esperienza esterna e quanta dall'attività propria dell'anima, per cui la sua ricerca rimase incompleta. La psicogenia ora mostra che questa ricerca non poteva riuscire esatta, perchè il nostro pensiero non è che l'ultima catena di un lunghissimo sviluppo psichico, sicchè per ottenere un risultato soddisfacente nel determinare l'*a priori* si doveva esaminare la psiche dell'animale e del fanciullo per vedere ciò che vi fosse realmente d'originario. Basandosi su ciò lo Spencer mostrò come nessuna delle teorie sì l'aprioristica che l'empirica sieno capaci di spiegare il problema dell'origine e valore delle rappresentazioni di tempo e spazio, giacchè questa non spiega nulla coll'ipotesi della tabula rasa (2) e quella, benchè sia verbalmente intelligibile, non può per nessun sforzo esprimersi nel pensiero (3), e mostrò come am-

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 100.

(2) SPENCER, *Principes de Psychologie*. P. IV, Cap. VII, § 108, Vol. I, pag. 505-7.

(3) Id. *Premiers Principes*, P. I, Cap. II, pag. 51.

bedue contenessero parte della verità, giacchè la prima fa vedere l'esistenza di certe relazioni prestabilite nel sistema nervoso, e la seconda l'influenza non dubbia dell'esperienza, sicchè per avere una teoria giusta bisogna unire le due in ciò che contengono di vero, e ciò fa la teoria psicogenetica, la quale mostra come in seguito alla legge fondamentale dell'intelligenza ed alla legge dell'eredità si possano spiegare le forme del pensiero (1). Di fatti, in seguito a queste due leggi, se vi sono delle relazioni assolutamente costanti ed universali che sono state sperimentate da tutti gli organismi, si stabiliranno nell'organismo delle relazioni assolutamente costanti ed universali come sono quelle di spazio e di tempo (2). Queste sono anteriori all'esperienza individuale ed indipendenti da essa, ma non sono nè anteriori ad ogni esperienza, nè indipendenti da ogni esperienza, giacchè esse si sono lentamente sviluppate durante la serie animale (3), sicchè le forme sono *a priori* per l'individuo ed *a posteriori* per la specie (4), e in ciò trova una spiegazione il fatto della priorità ed indipendenza dall'esperienza, che spetta alle rappresentazioni di tempo e spazio.

Questa teoria si basa su fatti reali (5) e spiega benissimo la priorità relativa delle forme dell'intuizione, per cui noi dovremo accettarla, tanto più che la psicologia sperimentale ci mostra come quelle forme sieno un composto di diversi elementi parte

(1) SPENCER. *Psychologie* I. c., pag. 502-3.

(2) Ib. pag. 504.

(3) Ib. pag. 507.

(4) Ib. P. VI, Cap. XIV, § 331, pag. 195.

(5) Vedi le prove di ciò nella P. II, Cap. III dei miei *Cenni sulla storia e dottrina del Criticismo* (Verona-Padova 1884).

a priori parte *a posteriori* e come sieno il prodotto di due fattori: l'esperienza esterna e l'unità sintetica della coscienza. Questo risultato della psicologia è confermato dalle critiche fatte da noi in questo capitolo alla dottrina kantiana, e fu riconosciuto persino dal Cohen, il quale asserisce che per il Kant non sono forme *a priori* lo spazio ed il tempo, ma soltanto l'unità sintetica dell'appercezione (1), sicchè non possiamo più accettare la dottrina kantiana, ma dobbiamo invece accettare la psicogenetica, la quale, partendo da fatti reali, ci mostra come le forme sieno *a posteriori* e come diventino *a priori* per la nostra coscienza sviluppata.

(1) Op. cit. pag. 101.



CAPITOLO DECIMO

LE CATEGORIE

1. Trovate nel tempo e nello spazio le forme *a priori* della sensibilità passa il Kant ad esaminare quali sieno le forme *a priori* della mente, e questo quesito viene da lui sciolto nell'Analitica trascendentale, la quale è quella parte della Logica trascendentale, che enuncia gli elementi della pura cognizione della mente ed i principii, senza i quali niun oggetto può venir pensato (1). Essa è inoltre la scomposizione di tutta la nostra cognizione *a priori* negli elementi della pura cognizione della mente, ed i concetti, cui essa perviene, devono essere puri e non empirici, devono appartenere soltanto alla mente, devono essere elementari e la loro tavola deve essere completa e deve riempire l'intero campo della pura mente (2). L'Analitica si divide in due parti in quella

(1) *Logica. Einl.* pag. 108.

(2) *Ib.* pag. 110.

dei concetti ed in quella dei principii, la prima, di cui dobbiamo ora occuparci, è la scomposizione della stessa facoltà della mente fatta per ricercare la possibilità dei concetti *a priori*, sì da investigare la mente come loro luogo di nascita e di analizzare il di lei proprio uso; per cui bisogna seguire i concetti sino ai loro primi germi ed alle loro prime disposizioni nella mente umana, in cui giacciono apparecchiati, finchè vengono sviluppati in occasione dell'esperienza, e per mezzo della mente vengono liberati dalle loro condizioni empiriche e rappresentati nella loro purezza (1).

Per riuscire a trovare questi concetti *a priori* il Kant esamina che cosa è la mente, e trova che questa conosce per mezzo dei concetti, dei quali non può fare altro uso che giudicare col loro mezzo, sicchè tutte le azioni della mente si riducono a giudizi ed essa si può rappresentare come la facoltà dei giudizi. Perciò le funzioni della mente, cioè le unità dell'azione di ordinare diverse rappresentazioni sotto una comune, possono venir trovate, se si può rappresentare costantemente la funzione dell'unità nei giudizi (2), il che si può fare, giacchè, se noi astriamo dal contenuto di un giudizio qualunque e non facciamo attenzione che alla pura forma della mente, che vi è in esso, troviamo che la funzione del pensiero nello stesso può venir portata sotto quattro titoli, ciascuno dei quali contiene tre momenti (3).

(1) Ib. pag. 111.

(2) Ib. pag. 113.

(3) *Analitica*. L. I. *Hampst.* I. *Absch.* I. § 9, pag. 114.

Questi possono venir rappresentati nella seguente tavola:

1. QUANTITA' DEI GIUDIZI

Universali
Particolari
Individuali

2. QUALITA'

Affermativi
Negativi
Infiniti

3. RELAZIONE

Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi

4. MODALITA'

Problematici
Assertori
Apodittici (1).

Per poter dedurre da queste forme dei giudizi le categorie bisogna vedere in che consista specialmente anche l'attività del pensiero. Questo è spontaneità e richiede che il vario dato dall'intuizione sia ricevuto e riunito in certo modo onde ottenere una cognizione e questa azione è la sintesi, la quale è il puro effetto dell'immaginazione ed è l'azione di aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni e di comprendere la loro varietà in una cognizione; se il vario dato è puro, essa poi è pura (2). Essa però

(1) lb. pag. 114.

(2) lb. § 10 pag. 119.

non è sufficiente a dare una cognizione, ma a ciò ci vuole che questa sintesi sia portata sui concetti e che si ottenga così l'unità nella sintesi del vario, sicchè per ottenere una cognizione ci vogliono tre cose: 1) la varietà della pura intuizione, 2) la sintesi di di questa varietà per mezzo dell'immaginazione; 3) i concetti che danno unità a questa sintesi e che consistono nella rappresentazione di questa unità sintetica e necessaria (1). La stessa funzione che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà pure unità alla sintesi di diverse rappresentazioni in una intuizione e questa funzione è il puro concetto della mente, sicchè la stessa azione della mente, che produce col mezzo dell'unità analitica la forma logica di un giudizio, per mezzo dell'unità sintetica del vario nell'intuizione porta un contenuto trascendentale nelle rappresentazioni (2). Percui vi saranno tanti puri concetti nella mente, che vanno *a priori* sugli oggetti dell'intuizione, quante sono le funzioni logiche nei giudizi possibili, sicchè avremo la seguente tavola dei concetti e delle Categorie:

1. DELLA QUANTITA'

Unità
Pluralità
Totalità

2. DELLA QUALITA'

Realtà
Negazione
Limitazione

3. DELLA RELAZIONE

Sostanza ed accidente
Causa ed effetto
Comunanza

(1) Ib. pag. 120

(2) Ib. pag. 120.

4. DELLA MODALITA'

Possibilità — impossibilità

Esistenza — non esistenza

Necessità — contingenza.

Questa è l'indicazione di tutti i puri concetti originari della sintesi, che la mente contiene in sè *a priori*; e questa è ottenuta sistematicamente e non rاسpodicamente, come quella d'Aristotele (1).

2. Vediamo ora se questa deduzione metafisica delle categorie è giusta. In essa il Kant parte dall'ammissione che la mente è la facoltà dei giudizi, per cui per riuscire ai concetti *a priori*, di cui si serve la mente per ottenere l'unità, egli parte dalle forme dei giudizi e da ognuna di queste deduce una categoria (2), sicchè dalla tavola dei giudizi perviene alla tavola delle categorie. Contro la prima ammissione ha mosso delle obbiezioni il Jacobson, il quale dice che la mente oltre al giudizio ha la funzione di formare dalle sensazioni l'intuizione, e che questa funzione fu trascurata dal Kant (3). Ciò però è conforme alle basi della Critica, sicchè in ciò il Kant è

(1) Ib. pag. 120.

(2) Questo significato delle categorie come concetti *a priori* originari di cui si serve la mente per ottenere l'unità, fu introdotto dal Kant; per Aristotele invece le categorie esprimevano le classi generali di concetti indipendenti (ZELLER. *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1877-82. Vol. III, pag. 259 e seg.), sicchè come dice il Trendelenburg, non esprimevano che i concetti più generali (*Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846. Pag. 20.)

(3) Op. cit. pag. 50 e 56.

d'accordo coi suoi principii, che lo spinsero a separare la sensibilità dalla mente, percui, anche se questa separazione non è giusta, non si può fare rimprovero al Kant di aver trascurato la funzione della mente, come produttrice dell'intuizione, nel dare la tavola delle categorie, giacchè, malgrado la contraddizione che troveremo poi nella Deduzione trascendentale, non è vero ciò che dice il Jacobson, che per il Kant la prima funzione delle categorie stia nell'innalzamento della sensazione ad intuizione (1), giacchè egli dice che l'intuizione non ha bisogno della funzione della mente, e che per mezzo di essa ci possono esser dati i fenomeni senza bisogno delle categorie (2).

Il Jacobson dice pure che la conclusione che la mente è una facoltà di giudicare non è tratta logicamente dalle premesse, di fatti queste sono che la mente è la facoltà delle funzioni e che i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni, la conclusione quindi avrebbe dovuto essere che la facoltà di giudicare è la mente, sicchè la conclusione che la mente è la facoltà di giudicare è falsa (3). Questa conclusione non è tratta però come vorrebbe il Jacobson, ma quì il Kant parte dal fatto che la mente è una cognizione per concetti, che i concetti non servono ad altro che a giudicare, e da ciò trae giustamente la conclusione che la mente è la facoltà di giudicare. Questa conclusione, oltre ad esser giusta logicamente e anche vera di fatto, giacchè come abbiám visto nel Capitolo VI, il pensiero con-

(1) Ib. pag. 15.

(2) *Analitica dei concetti II Hampst I Absch* § 13, pag. 132-3.

(3) JACOBSON. Op. cit. pag. 56-7.

siste sempre nel giudicare, sicchè non possiamo che ammettere questa affermazione del Kant.

Vediamo ora se il Kant poteva trarre le categorie dalle forme del giudizio. Contro questa deduzione delle categorie furono mosse varie obbiezioni; di fatti già l'Herbart disse che ammesso anche che la tavola dei giudizi avesse connessione interna, per passare dalle forme dei giudizi della pura logica ai concetti metafisici della cognizione bisogna fare un salto (1). Il Meyer dice che il Kant non doveva trarre le categorie esclusivamente dalla Logica, ma doveva in ciò giovare della Psicologia, la quale avrebbe corretto ciò che di falso contiene la tavola e la deduzione delle categorie, come la realtà e la negazione tratta dalla qualità del giudizio, l'ammissione della categoria di comunanza e l'ommissione di quella di scopo (2).

Più gravi sono le obbiezioni del Riehl; il Kant ha errato, egli dice, nel credere di aver trovato nella dottrina del giudizio della Logica un lavoro finito (3), mentre egli doveva invece cominciare a far la critica della logica pura; l'amore poi per il formalismo lo spinse a guardare nelle ragioni formali di divisione del giudizio le ragioni funzionali del loro sorgere, mentre invece doveva badare alla forma interna, al

(1) *Schriften zur Metaphysik*. Leipzig 1851. Vol. I, pag. 122.

(2) Su ciò dice molto bene il Windelband che si deve chiamare pregiudizio logico la sua opinione che considera la logica formale come una scienza analitica e come un sistema nelle parti essenziali già compiuto. (*Beiträge zur Lehre von negativen Urtheil* nelle *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. Freiburg Tübingen 1884, pag. 167).

(3) *Kant's Psychologie*. Berlin 1870. Pag. 178-180.

loro sistema naturale (1). Il Caird poi dice che non avendo il Kant mostrato come nella sintesi dei giudizi sieno involte quelle e non altre categorie, gli si può fare la stessa obbiezione che egli ha fatto ad Aristotele, giacchè anch'egli ha tratte le categorie senza sviluppare il suo principio (2); egli aggiunge poi che la logica formale non può venir presa per base, giacchè questa elimina la materia e converte il giudizio in una pura tautologia, sicchè non è più giudizio (3), e perchè essa separa concezioni che non hanno significato che in relazione tra loro, come fa nel separare il giudizio positivo dal negativo (4), mentre questi due si involgono tra loro (5).

Per vedere il valore di queste obbiezioni e per

(1) Op. cit. pag. 362.

(2) Op. cit. pag. 290.

(3) Ib. pag. 300.

(4) Ib. pag. 301.

(5) Ib. pag. 302-3 Anche il Prihonsky disse già che non vi è alcuna ragione per dedurre le categorie dalle forme del giudizio (Op. cit. pag. 80-1). Anche lo Steckelmacher, benchè dica che il Kant nella deduzione metafisica voleva solo ricostruire le categorie nella loro compatezza e secondo uno schema, sicchè la tavola dei giudizi non è la fonte ma soltanto la guida delle categorie (*Die formale Logik Kant's*, Breslau 1879. Pag. 59-60), deve pur ammettere che egli si mostrò troppo conservatore nella Logica, e che illuso dalla simmetria non procedette criticamente e non giustificò come la tavola dei giudizi potesse divenire la guida per le categorie (Ib. pag. 60). Il Grappengiesser sostiene pure che la deduzione metafisica non mostrò l'origine delle categorie, ma soltanto il modo come riuscì soggettivamente il Kant a scoprirle, giacchè le categorie stanno a base delle forme dei giudizi non queste di quelle. (*Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik*, pag. 53).

giudicare quindi il valore della dottrina kantiana: vediamo ciò che voleva e poteva dare questa. Il Kant, partendo dal principio dell'unità sintetica che si manifesta nella funzione della mente e nei giudizi, concluse che è la stessa funzione quella che dà la forma logica del giudizio e che porta un contenuto trascendentale nelle rappresentazioni e quindi dal fatto che la mente è la facoltà di giudicare trasse la conclusione che le funzioni della mente possono venir trovate, se si possono rappresentare tutte le funzioni dell'unità dei giudizi. Ciò è giusto, giacchè è appunto la funzione della mente quella che porta l'unità del giudizio; e quella funzione il Kant l'ottiene astraendo da ogni contenuto del giudizio, sicchè portando l'unità sotto quattro titoli, di cui ognuno ha tre momenti, ottiene la tavola dei giudizi e quindi delle categorie.

Per giudicare del valore di questa divisione dobbiamo vedere se questa è ottenuta badando alla funzione del pensiero che si esercita nel giudizio. Questo per Aristotele è l'espressione della determinazione del concetto, esso dice se il concetto del predicato spetta o no al concetto del soggetto (1), cioè, come dice il Drobisch, esprime la connessione di un concetto con l'altro (2), sicchè parrebbe che la funzione del pensiero che si manifesta nel giudizio fosse quella di unire o distinguere, d'integrare o differenziare i due concetti. Che queste sieno le due sole funzioni correlative che danno unità al giudizio si può provare facendo vedere come queste sieno uniche attive

(1) ZELLER. *Philosophie der Griechen*. Vol. III, pag. 219.

(2) *Neue Darstellung der Logik*. Leipzig 1875. § 40, pag. 45.

in tutte le forme (1). Da Aristotele il giudizio fu distinto riguardo all'espressione in affermativo e negativo, riguardo al soggetto in universale, individuale e indeterminato, e riguardo la relazione tra il soggetto ed il predicato in reale, possibile e necessario (2), e gli Stoici aggiunsero a questa divisione quella riguardo alla modalità in categorico, ipotetico e disgiuntivo (3).

Che la prima divisione dei giudizi esprima l'integrazione o la differenziazione dei due concetti si vede da sè; la stessa funzione è pure espressa nella seconda divisione, giacchè che il concetto del soggetto sia preso in tutto o in parte è una cosa di fatto che entra nel contenuto del giudizio e che non ha nulla da fare colla funzione del pensiero, perchè la quantità deriva dall'essenza stessa del concetto (4), e si riferisce al soggetto e non al rapporto logico tra esso e il predicato (5). Egualmente nella terza divisione la relazione tra soggetto e predicato è una cosa di fatto indipendente dalla funzione del pensiero, giacchè, come ben dice il Lotze, le forme sono tante, quanti sono i diversi pensieri necessari che possiamo fare sul modo di connessione del soggetto col suo

(1) Perciò ha ben ragione l'Herbart di dire che la divisione dei giudizi secondo la qualità è l'unica essenziale (*Ler-
buch zur Einleitung in die Philosophie* § 54, Werke, Vol. I, pag. 94).

(2) ZELLER. Op. cit. Vol. III, pag. 220, 222, 223.

(3) ZELLER. Op. cit. Vol. IV, pag. 104 e 106. Da questa divisione provenne poi quella secondo la quantità, qualità, relazione e modalità, che il Kant trasse dal Lambert (Mellin. Op. cit. Art. *Function*).

(4) SCHOPENHAUER. Op. cit. Vol. I, pag. 540.

(5) LOTZE. *Logik*. Leipzig 1880, pag. 60.

predicato (1). La funzione del pensiero non forma poi neppur la base della quarta divisione dei giudizi, tanto più che questi più che altro sono combinazioni di giudizi, le quali non si possono ottenere dai concetti ma soltanto quando si hanno già dei giudizi (2), sicchè esse sono da registrarsi dalla Logica soltanto come forme d'espressione di fasi diverse di sviluppo della nostra cognizione (3). Da ciò si vede come le funzioni del pensiero implicate in tutti i giudizi sieno sempre le stesse, integrazione cioè e differenziazione, che si involgono a vicenda, come si vede dal fatto che il vero giudizio è il categorico, i cui modi speciali subordinati della relazione in esso espressa sono indicati colla quantità e qualità (4), sicchè se si astrae dal contenuto del giudizio e si bada alla sola forma, si troverà che le funzioni non sono dodici, come vuole il Kant, ma due sole. È vero che il Kant intende per forma del giudizio la determinazione del modo come le diverse rappresentazioni, come tali, appartengono alla coscienza (5), e in riguardo a ciò dice che si possono distinguere i giudizi nelle 12 forme (6), ma ciò non è che una gratuita affermazione del Kant, giacchè, come abbiám visto, la divisione delle forme del giudizio non ha nulla a fare colla determinazione del modo come le rappresentazioni appartengono alla coscienza, ma si basa su

(1) Op. cit., pag. 59.

(2) SCHOPENHAUER. Op. cit. Vol. I, pag. 542.

(3) LECLAIRE. *Kritische Beiträge zur Kategorien Kant's*. Prag. 1877, pag. 77.

(4) SCHOPENHAUER. Op. cit., Vol. I, pag. 542.

(5) KANT. *Logik*, nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. XXIII, § 18, pag. 110.

(6) *Ib.* § 20, pag. 110.

concetti diversi, ora sull'essenza del concetto del soggetto, ora sulla relazione tra il soggetto e il predicato.

La tavola dei giudizi data dal Kant non esprime quindi le diverse funzioni del pensiero attivo nel giudizio, ma è soltanto una divisione formale dei giudizi la quale non parte da un solo punto di vista ma nei primi due titoli prende per base la sussunzione, nel terzo l'espressione della sussunzione e nel quarto la relazione tra soggetto predicato, sicchè ha ragione l'Ueberhorst di dire che non vi è alcuna coincidenza tra i puri concetti della mente e la funzione espressa nelle forme dei giudizi (1). Perciò al Kant si può fare lo stesso rimprovero che egli ha mosso ad Aristotile, cioè che la divisione non è sistematica, ma raspodica e da ciò si vede come le critiche fatte al Kant sieno in gran parte giuste e tolgano ogni valore alla deduzione delle categorie dalla divisione formale dei giudizi.

3. Ammesso pure che dalla divisione dei giudizi si potessero trarre le categorie, da ciò non sarebbe giustificata la tavola kantiana delle categorie, giacchè, perchè questa sia giusta, tale deve esser la tavola kantiana dei giudizi, sicchè dobbiamo vedere se sia giusta questa tavola e se contenga tutti i giudizi, nè uno di più, nè uno di meno. Questa ricerca e tanto più necessaria che il Kant non accettò i risultati cui era giunta la logica ai suoi tempi, ma diede di tutti i quattro titoli una tripla divisione. Da questa tricotomia egli dà una ragione; la divisione, egli dice, se

(1) *Kant's Lehre von dem Verhältnisse der Kategorie zu der Erfahrung*. Göttingen 1878. pag. 22. Il Wildelband dice che la divisione dei giudizi posta dal Kant si basa su un punto di vista grammaticale. (Op. cit. pag. 167).

analitica *a priori* è dicotomia essendo fatta in seguito al principio di contraddizione, mentre se è sintetica *a priori* deve essere tricotomia, perchè richiede una condizione, un condizionato ed un concetto che proviene dall'unione della condizione col condizionato (1). Questa distinzione tra le due divisioni è ben lungi però dall'esser valida, giacchè noi non possiamo sapere cosa possa essere la divisione sintetica, essendo sempre la divisione la scomposizione del tutto nelle sue parti, del genere nelle sue specie (2), cioè sempre analitica. Inoltre essa ha luogo sempre sui concetti e questi non sono nè sintetici, nè analitici, giacchè tali non sono che i giudizi, i quali non si possono dividere, ma soltanto scomporre nei loro elementi, sicchè divisione sintetica è una nozione, cui non si può riunire alcun senso, contrastando tra loro le connotazioni dei due concetti da cui è formata. Ammesso però anche che questa distinzione fosse vera, essa, come ben fece osservare il Caird, contrasterebbe colla pretesa del Kant di passare dalla Logica formale alla trascendentale e di trovare in quella il filo per la scoperta delle categorie, giacchè nella Logica formale, che è analitica, non si potrebbe avere la terza forma, da cui trarre la terza categoria (3). In seguito a questa divisione egli creò nuove specie di giudizi, così tra le forme della quantità egli introdusse il giudizio individuale, il quale non si può ammettere potendosi ridurre o all'universale, quando il soggetto è determinato, o al particolare

(1) *Kritik der Urtheilskraft*, nella *Kirchm. Phil. Bibl.* Vol. IV. Einl. IX, pag. 37 nota.

(2) DROBISCH. Op. cit. § 121, pag. 141.

(3) Op. cit. pag. 311.

quando è indeterminato (1). Riguardo alla qualità il Kant divide i giudizi in affermativi, negativi ed infiniti, ma anche qui la terza specie proviene dall'amore alla regolarità schematica ed al formalismo, non potendosi distinguere questo giudizio dalle altre due forme, a cui si riduce secondo che l'unione del soggetto col predicato viene affermata o negata. Ciò sostennero lo Stattler, lo Schopenhauer, il Trendelenburg ed il Lotze; il primo vide in questo giudizio il bisogno di arrotondare la tavola e di dividere sempre in tre momenti (2), il secondo lo considerò come una finestra vuota creata per amore all'Architettura simmetrica, e come un riempitivo creato a bella posta (3), il terzo vide in lui una forma ermafrodita simile a quelle dell'arte del giardiniere (4), e il quarto lo disse un capriccio della scienza (5). Questa specie di giudizio il Kant fu spinto a porla avendo riguardo alla sola materia del giudizio, giacchè se il concetto è positivo o negativo ciò dipende dalla natura materiale del contenuto, nel far che urta contro i propri principî della logica formale, nella quale non può entrare questo giudizio (6).

Riguardo alla relazione egli divide i giudizi in categorici, ipotetici e disgiuntivi, ma i categorici non sono in fondo che i giudizi affermativi, e le altre due specie non sono che combinazioni di giudizi, di più il giudizio disgiuntivo si può cangiare facilmente

(1) UEBERWEG. *System der Logik*. § 70, pag. 175.

(2) STATTLER. *Anti-Kant*. Vol. I, pag. 366.

(3) SCHOPENHAUER. *Op. cit.* Vol. I, pag. 541.

(4) TRENDLENBURG. *Untersuchungen* Vol. II, pag. 286.

(5) LOTZE. *Logik*, pag. 62.

(6) TRENDLENBURG. *Op. cit.* pag. 285. IACOBSON. *Op. cit.* pag. 119.

nell'ipotesico, sicchè le due forme si possono unire insieme, essendo ambi i giudizi condizionali (1), i quali in riguardo logico non differiscono dai categorici, essendo in tutti enunciato un predicato del soggetto, e soltanto nei condizionati il soggetto è formato da un giudizio (2), percui non vi è quella differenza, che tra loro si pone. Riguardo alla modalità il Kant divide i giudizi in problematici, assertori ed apodittici, questa distinzione non è basata però che sull'espressione verbale e non ha alcun fondamento reale, giacchè, come abbiám visto nel capitolo quarto, non vi è una differenza netta e precisa tra necessario e contingente, ma ogni cosa reale è necessaria, finchè permangono le di lei condizioni ed è contingente quando sono sparite queste. Da ciò dobbiamo concludere come le distinzioni poste dal Kant nella tavola dei giudizi non sieno in molta parte reali, sicchè quella non ci dà tante specie distinte di giudizi, ma non è altro che un prodotto arbitrario del formalismo e dell'architettura, sicchè, ammesso pure come vero il principio della deduzione delle categorie dalle forme del giudizio, dalla tavola dei giudizi non si potrebbe avere la lista sistematica e completa delle categorie realmente originarie.

Per passare dalla forma del giudizio alla categoria, il Kant dice che è il puro concetto della mente quello che dà unità alle rappresenzazioni di un giudizio, nei *Prolegomena* però egli dimentica ciò, e distingue i giudizi in percettivi ed in sperimentali, dei quali i primi hanno validità soggettiva e non hanno bisogno di alcun concetto della mente, mentre

(1) MILL. *Logik*. Vol. I, pag. 99.

(2) Ib. pag. 100.

i secondi hanno bisogno del concetto, il quale dà loro validità oggettiva (1). Con questa distinzione il Kant distrugge tutta la sua deduzione metafisica, giacchè mentre nella Critica dice che la mente ha la facoltà di giudicare, e che nei giudizi si manifestano le funzioni della mente e trae queste dalle forme dei giudizi, quì poi mostra come ci sono dei giudizi, che non hanno bisogno del concetto della mente, sicchè abbiamo quì una contraddizione, la quale non si può togliere affermandosi da una parte l'opposto dell'altra. Di fatti, come ben dice il Iacobson, il Kant non può distinguere i giudizi in percettivi ed in sperimentali, perchè la condizione d'ogni giudizio è per lui un concetto *a priori* (2), sicchè il giudizio percettivo se è indipendente dalle categorie, non può essere un giudizio, e se è un giudizio non può essere indipendente dalle categorie (3). L'unica cosa che distingue i due giudizi, si è che nello sperimentale c'entra la causalità (4), ma questa non basta per distinguere, perchè ogni categoria ha lo stesso valore logico delle altre, sicchè dovendo la connessione del giudizio percettivo esser sempre fatta dalle categorie come nel giudizio sperimentale, non possiamo ammettere la distinzione fatta dal Kant, la quale, se fosse giusta, farebbe cadere tutta la deduzione metafisica, non potendosi più trarre le categorie dalle forme dei giudizi, giacchè in alcuni di questi non si manifesta alcuna funzione della mente.

Questa distinzione posta dal Kant tra le due

(1) Op. cit. § 18, pag. 50.

(2) Op. cit. pag. 79.

(3) Ib. pag. 91.

(4) Ib. pag. 87.

specie di giudizi fu combattuta dal Caird, il quale dice che quegli contraddice sè stesso, quando esprime nel giudizio percettivo ciò, che secondo la sua teoria non può essere espresso in un giudizio, giacchè questo involge che soggetto e predicato sieno fissati come oggetti definiti del pensiero e riferiti l'un l'altro, ed al *me*, il che non può fare l'associazione, sicchè non è possibile il giudizio di percezione, non potendo questa fare un giudizio (1).

4. Visto così come il principio, che guidò il Kant nella deduzione metafisica, non è giusto e come la tavola dei giudizi non è neppur giusta, vediamo se indipendentemente da tutto ciò vi sia quella corrispondenza che ci dovrebbe essere per il nostro filosofo tra le forme del giudizio e le categorie. Che questa corrispondenza non vi possa essere tra le forme del giudizio secondo la qualità e la quantità e le relative categorie, risulta chiaramente da quanto abbiamo detto su quelle forme derivando la quantità e la qualità dall'essenza del soggetto e non da speciale funzione sintetica, sicchè tra quelle forme e quelle categorie non vi può essere quella corrispondenza che vorrebbe il Kant. Di più non è la totalità la ragione dell'unità sintetica espressa nel giudizio universale (2), e non si può comprendere la categoria della pluralità in seguito alla vaga natura del giudizio particolare (3), inoltre la categoria dell'unità o è l'unità sintetica od è la sostanza, sicchè non può essere una categoria a sè (4), come per la pro-

(1) Op. cit. pag. 354-5.

(2) LECLAIRE. Op. cit pag. 64.

(3) Ib. pag. 65.

(4) Ib. pag. 66.

duzione del giudizio negativo e positivo basta la categoria di sostanza e non vi è bisogno di quella di negazione (1), nè di quella di realtà (2).

Tra il giudizio categorico poi e la categoria di sostanza, non vi è quella corrispondenza che quì a maggior diritto si potrebbe sospettare, giacchè quello non è un giudizio di sole cose reali, ma può avere per soggetto un contenuto pensabile non reale ed anche impossibile (3); di più esso, come abbiám visto, non è altro che la forma del giudizio in generale, sicchè la sintesi, che esso esprime, non può essere una speciale, ma deve essere una comune a tutte le forme del giudizio. Che quì non vi sia alcuna corrispondenza ha mostrato molto bene lo Schulze, il quale dice che ogni rappresentazione che è adoperata per soggetto in un giudizio può esser adoperata come predicato in un altro, ed egualmente ognuna che è stata usata come predicato può essere usata come soggetto, mentre nel concetto di sostanza si pensa qualche cosa che non può mai essere presente come accidente, e viceversa nel concetto di accidente, si pensa qualche cosa, che non può mai esser presa come sostanza (4).

Il giudizio ipotetico è, come ben dice lo Schopenhauer la forma astratta del principio di ragione e quindi include questo principio e non la categoria di causa (5), di più non in tutti i giudizi ipotetici si mostra la causalità e non si mostra soltanto in questi, sicchè la derivazione della Causalità dal giu-

(1) Ib. pag. 69.

(2) Ib. pag. 70.

(3) LOTZE. Op. cit. pag. 74-5.

(4) Op. cit. Vol. II, pag. 380.

(5) Op. cit. Vol. I, pag. 544.

dizio ipotetico è arbitraria e contrastabile (1). La corrispondenza poi tra il giudizio disgiuntivo e la categoria di comunanza non pare tanto chiara neppure al Kant, il quale crede necessario di spiegarla, ma non vi riesce, giacchè come dice lo Schopenhauer, tra il giudizio e la categoria non vi è affinità ma opposizione, non essendovi comunanza alcuna tra i singoli termini del giudizio disgiuntivo, la posizione dell'uno escludendo quella degli altri, mentre nella comunanza la posizione degli uni involge quella degli altri (2). La contraddizione tra concetti, che è espressa in questo giudizio, non ha nulla a fare col contrasto tra forze tra loro agenti, giacchè nel primo non si pensa punto al rapporto in cui stanno le cose, che agiscono l'una contro l'altra (3) e se in questo giudizio si potesse trovare qualche categoria questa sarebbe quella di limitazione, giacchè ogni membro di esso sorge per limitazione degli altri (4). Anche il Trendelenburg mosse delle obbiezioni contro la deduzione della categoria di comunanza dal giudizio disgiuntivo; difatti egli dice che la divisione che è espressa nel giudizio disgiuntivo è una specie di comunanza logica, ma non può valere per la rappresentazione della comunanza, giacchè questa può esser data logicamente soltanto dall'unione della divisione colla definizione (5); di più l'unità dei membri del giudizio disgiuntivo non sta in loro ma sopra e fuori di loro,

(1) LECLAIRE. Op. cit. pag. 75.

(2) Op. cit. pag. 54. Già lo Stattler disse che non vi è alcuna affinità tra il giudizio disgiuntivo e la categoria di comunanza. (Op. cit. Vol. I, pag. 368.)

(3) SCHULZE. Op. cit. Vol. II, pag. 315.

(4) Id. Ibidem.

(5) *Categoricnlehre* pag. 293. *Untersuehungen* Vol. I, pag. 370-1.

mentre nella comunanza i membri sono determinati l'uno dall'altro e stanno in comunanza interna (1).

La corrispondenza tra le forme del giudizio e le categorie si trova invece riguardo alla modalità, ma di ciò non ne viene la realtà delle categorie modali, giacchè abbiamo visto come non si possa ammettere tutta quella distinzione tra le tre forme, e perchè esse non sono originarie, ma la necessità proviene dal principio di ragione, essendo necessità e conseguenza da una data causa concetti identici, e dalla riflessione su quella provengono le due altre forme (2). Di fatti la contingenza non è che la negazione della necessità, e se non badiamo alla negazione di causa di un oggetto col resto, abbiamo la realtà (3), sicchè la forma quì è unica, come si vede anche dal fatto che il reale è sempre necessario, come tale viene però riguardato soltanto da chi conosce la di lui causa, mentre per chi non la conosce è contingente (4). Inoltre la categoria di essere e non essere si confonde con quelle di realtà e negazione e di sostanza, e la necessità non potrebbe essere per il Kant una categoria speciale, essendo essa la proprietà di ogni cognizione derivante dall'unità sintetica del vario operata da una categoria (5). Qui poi bisogna notare come in ogni paio di concetti non abbiamo un solo concetto, come è nelle categorie della relazione, ma come invece si abbiano due concetti distinti, l'uno opposto all'altro, sicchè quì non si avrebbero sole tre, ma bensì sei categorie distinte (6).

(1) *Untersuchungen*. Vol. I, pag. 370.

(2) SCHOPENHAUER. Op. cit. Vol. I, pag. 549.

(3) Ib. pag. 553.

(4) Ib. pag. 554.

(5) LECLAIRE. Op. cit. pag. 79.

(6) LECLAIRE. Op. cit. pag. 78.

Riguardo alla tavola delle categorie dobbiamo fare un'altra osservazione, giacchè il Kant dice che la terza categoria sorge dalla congiunzione della seconda colla prima, sicchè la totalità non è che la pluralità considerata come unità, e la limitazione non è che la realtà unita alla negazione, la comunanza non è che la causalità di una sostanza in determinazione reciproca colle altre e la necessità non è altro che l'esistenza data per la possibilità stessa (1). Se ben osserviamo, vedremo che questa derivazione della terza categoria non è giusta, o, se è tale, la categoria non mantiene la propria originarietà, difatti ciò che dice sulla derivazione delle categorie della totalità e limitazione è giusto, ma quì non si trova quella originarietà, giacchè queste due categorie si confondono colle altre nelle quali si possono risolvere, sicchè non sono che creazioni arbitrarie del Kant, come le due forme corrispondenti nei giudizi. Nelle altre due terze categorie non è giusta invece la genesi; di fatti la comunanza, la quale è qualche cosa di distinto dalle due altre categorie, è qualche cosa più che la causalità di una sostanza, e ciò deve confessare lo stesso Kant, il quale dice che è la causalità di una sostanza in determinazione reciproca colle altre, e con ciò aggiunge la determinazione speciale della comunanza, che non è contenuta nelle due altre. Lo stesso vale per la necessità, la quale non è l'esistenza data per la possibilità stessa il che non si comprende cosa sia, ma secondo il Kant è qualche cosa di genericamente distinto ed anzi opposto all'esistenza ed alla possibilità.

5. Essendo falso il principio della deduzione kan-

(1) *Analitica* § 11, pag. 124-5.

tiana, non essendo giusta la tavola dei giudizi e non essendovi corrispondenza tra le forme dei giudizi e le relative categorie, viene da sè che la tavola di questa non possa pretendere a darci la lista di tutti e dei soli originari concetti della mente, e perciò contro di essa furono mosse gravi obbiezioni dallo Schopenhauer, il quale considerò la legge di causalità come l'unica forma reale della mente (1). Per riuscire a ciò lo Schopenhauer pretende che le categorie sieno il frutto della tendenza sistematica-architettonica del Kant e dice che egli le creò come *pendant* alle forme dell'intuizione (2). Contro ciò il Cohen invece dice che le categorie furono riconosciute come *a priori* prima dello spazio e del tempo, giacchè il Kant partì dalla questione: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? e questa possibilità si basa sull'unità sintetica, cioè sulla categoria (3). Ambedue queste opinioni sono errate, difatti il Cohen parte da un fatto non vero, giacchè è provato dalla Memoria del 1770 e dalla lettera all'Herz che la teoria dell'Estetica era già formata, mentre quella dell'Analitica non era ancora sorta, e perchè non è che un'arbitraria asserzione del Cohen il dire che la categoria dia una risposta al quesito kantiano, mentre egli trovò una risposta a questo nel concetto di forma *a priori*, forma cioè sì dell'intuizione che della

(1) Op. cit. Vol. I, pag. 532. In ciò fu seguito dal Noirè (*Die Lehre Kant's und der Ursprung der Vernunft*, Mainz 1882, pag. 225), dal Kroman (*Unsere Naturerkenntniss*, pag. 379), e dallo Schulze (*Philosophie der Naturwissenschaft*. Leipzig 1881-2. Vol. II, pag. 26).

(2) Op. cit. pag. 109.

(3) Op. cit., Vol. I, pag. 532.

mente, e non in quello di categoria, la quale, come poi vedremo, non è riconosciuta come vera unità sintetica che negli scritti posteriori alla Critica. Anche lo Schopenhauer però ha torto, non essendo le categorie create come *pendant* al tempo ed allo spazio giacchè anche la mente ha le proprie forme *a priori* le quali sono le categorie, e queste non furono create per amore della architettura dal Kant, ma erano riconosciute come tali prima di lui.

Le critiche contro la pluralità delle categorie furono ammesse anche dalla scuola neokantiana più pura, la quale col Liebmann e col Cohen sostiene che vi può essere disputa sul numero delle categorie e sulla loro riduzione (1); il Cohen anzi va tanto oltre da voler sostenere che il Kant stesso non riconosce che una sola categoria *a priori*, cioè l'unità sintetica nella connessione del vario (2). Questa opinione del Cohen, che in gran parte si basa sulla deduzione trascendentale, sarà più tardi da noi confutata, quì basterà dire che essa contrasta con tutte le espressioni del Kant, il quale afferma che le categorie sono i veri concetti originari che la mente contiene *a priori* in sè (3), sicchè non si può dire che egli tenga l'unità sintetica per l'unica categoria.

Noi dobbiamo ora esaminare su che si basa l'apriorità delle categorie e che valore ha la dimostrazione datane dal Kant. L'apriorità delle categorie questi la basa sul fatto che esse sono le forme, che danno ordine ed unità alle nostre rappresentazioni, e questa dimostrazione è più sottintesa che data dalla

(1) COHEN. Op. cit. pag. 119. LIEBMANN. *Analysis der Wirklichkeit*, pag. 237.

(2) COHEN. Op. cit. pag. 101.

(3) *Kritik*. pag. 121 e 122.

Critica, sicchè si può dire che il Kant, basandosi sull'apriorità della forma, ammetta senz'altro l'apriorità delle categorie.

Noi abbiamo già mostrato come il Kant non ha dato una valida dimostrazione di ciò, e come noi siamo costretti ad ammettere che la forma non sia esclusivamente *a priori*, sicchè non potremo neppure accettare che le categorie sieno *a priori*, perchè forme. Noi dovremo mostrare come le singole categorie non siano *a priori*, ma questo lavoro possiamo ometterlo non potendo essere queste per noi *a priori*, giacchè le categorie kantiane non sono gli unici veri originari concetti della mente che servono a produrre l'unità sintetica nelle rappresentazioni e perchè non dinotano diverse funzioni della mente ma soltanto differenze di fatto provenienti dal contenuto nel giudizio e non dalla funzione della mente. Difatti la categoria dell'unità è o l'unità sintetica o quella di sostanza e non vi è quindi bisogno d'una speciale categoria; quella della pluralità non è *a priori*, perchè verte su una questione di fatto, per cui c'è bisogno della sensazione, quella della totalità non è nè originaria, nè *a priori* non essendo altro che, la pluralità considerata come unità. Egualmente la realtà non è *a priori*, giacchè per essa vi è bisogno della sensazione e sì la negazione che la limitazione non sono originarie, giacchè la prima è l'opposto della realtà, e la seconda è la negazione considerata come realtà. La sostanza, poi, è un concetto creato da noi per comprendere l'esperienza, e non è *a priori*, perchè alla di lei produzione è necessaria l'esperienza degli oggetti e della loro immutabilità; la causa ha soltanto una priorità relativa, come vedremo nella critica dei principii *a priori*, e la comunanza non può essere *a priori* perchè si può

trarre soltanto dalla cognizione dell' azione e reazione di una cosa sull' altra. Anche la possibilità non è *a priori*, giacchè si può ottenere soltanto quando si conosce col mezzo della sensazione ciò che è reale; l' esistenza si confonde colla realtà, e quindi non è nè *a priori*, nè originaria, e la necessità involge pure la conoscenza della realtà e verte su una questione di fatto, e perciò non è *a priori*.

Da ciò si vede come le categorie non sieno le vere funzioni *a priori* della mente. L' unica funzione, invece, è quella dell' integrazione e della differenziazione che si manifesta in tutti i giudizi ed a cui si riducono tutti gli altri processi dell' intelligenza, sicchè essa è l' unica forma della mente, l' unica vera categoria, sull' apriorità della quale avremo da occuparci nel prossimo capitolo, ove esamineremo il valore della deduzione trascendentale.





CAPITOLO UNDECIMO

LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE

1. L' analitica dei concetti non è finita colla deduzione metafisica delle categorie, ma ad essa spetta un altro importantissimo compito, giacchè la deduzione aveva voluto mostrare quali fossero i concetti *a priori* della mente, ma non aveva mostrato come questi concetti *a priori* potessero riferirsi ad oggetti, sicchè era necessaria una nuova ricerca per vedere come i concetti *a priori* potessero riferirsi ad oggetti, il che forma il compito della deduzione trascendentale (1). Questa parte della Critica della ragion pura stette molto a cuore al Kant, il quale non fu contento dell' esposizione datane, ma cercò di correggerla e migliorarla togliendovi le oscurità, sicchè nella seconda edizione gran parte di essa fu totalmente cangiata, e abbiamo quindi, con quella dei Prolegomena tre differenti esposizioni di cui dovremo occuparci. Il Kant stesso vide però come, malgrado

(1) *Deduz. transc.* § 13, pag. 129.

tutti i cangiamenti, vi fosse ancora rimasta dell' oscurità, sicchè, perchè il lettore non si lagni di questa, avverte della difficoltà dell' argomento.

Oltre alla questione *quid juris* sciolta nella deduzione trascendentale, si dovrebbe trattare anche la questione *quid facti*, cioè ci vorrebbe anche la deduzione empirica, la quale cerca come fu acquistato il concetto per mezzo dell' esperienza e della riflessione, ma questa il Kant dice che non si può dare delle categorie, perchè il distintivo della loro natura sta appunto in ciò che si riferiscono ai loro oggetti senza aver tolto nulla dall' esperienza per la loro presentazione (1). Questa deduzione empirica fu tentata dal Locke e dall' Hume, ma la loro derivazione empirica contrasta colla realtà della cognizione scientifica *a priori* che abbiamo della pura matematica e della fisica generale, sicchè fu smentita dal fatto (2), e inoltre le categorie, come p. e. quella della causalità, esprimono una regola universale e necessaria, la quale non può mai venir ottenuta per induzione (3). Le forme dell' intuizione, dice il Kant al principio della deduzione trascendentale, si dovevano riferire agli oggetti, perchè soltanto per mezzo di queste forme della sensibilità ci apparisce un oggetto, ma ciò non può servire per spiegare la relazione delle categorie agli oggetti, perchè questi ci possono apparire senza riferirsi a quelle, sicchè qui sorge la difficoltà come debbano le categorie soggettive aver validità oggettiva, mentre senza di esse possono esserci dati fenomeni nell' intuizione, la quale non ha

(1) Ib. pag. 129.

(2) § 14, pag. 136.

(3) § 12, pag. 133.

alcun bisogno delle funzioni della mente (1). Due vie sono possibili sotto le quali rappresentazioni *a priori* ed i loro oggetti possono incontrarsi e venire in relazione, o se l'oggetto fa possibile la rappresentazione o se questa fa possibile quello; nel primo caso però la rappresentazione non può essere *a priori*, sicchè per le categorie non sarà possibile che il secondo caso (2). Perciò il valore oggettivo delle categorie quali concetti *a priori* si baserà su ciò che per mezzo di esse soltanto è possibile l'esperienza, giacchè allora si riferiscono in modo necessario ed *a priori* agli oggetti dell'esperienza, perchè per mezzo di esse può venir pensato un oggetto della stessa, e questo è il principio della deduzione trascendentale (3), trovato il quale il Kant passa alla Deduzione, che noi esporremo cominciando da quella della prima edizione.

I concetti puri della mente, egli dice, sono condizioni *a priori* d'ogni esperienza possibile, perchè per riferirsi ad un oggetto devono avere un contenuto proveniente dall'esperienza, e quindi per vedere come sono possibili quelli, si dovranno cercare le condizioni *a priori*, su cui si basa l'esperienza possibile, quando si astraie da ogni parte empirica del fenomeno (4). Per avere una cognizione vi è bisogno dell'unione delle rappresentazioni e quindi ci vuole la sintesi, la quale è tripla: 1) dell'*apprensione* delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nell'intuizione, 2) della *riproduzione* delle

(1) Ib. § 13, pag. 131.

(2) Ib. pag. 132-3.

(3) Ib. pag. 135.

(4) *Deduz. transc.* della 1^a Ediz., pag. 659.

stesse nell'immaginazione, e 3) della loro ricognizione nel concetto (1). La prima è quella che riunisce insieme e dà unità al vario dell'intuizione e che rende possibile la rappresentazione *a priori* di tempo e spazio (2), la seconda è quella che fa possibile la riproduzione empirica dei fenomeni, ed è pure una condizione della conoscenza, giacchè, se ogni rappresentazione od impressione andasse perduta e non si riproducesse, non si potrebbe avere alcuna rappresentazione completa, sicchè la sintesi della riproduzione è indissolubilmente legata a quella dell'apprensione (3). Ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe però vana senza la coscienza che ciò che pensiamo è lo stesso di quanto pensavamo un momento prima (4), senza di essa non è possibile la ricognizione, cioè non si possono avere nè concetti, nè cognizioni di oggetti. Ogni cognizione poi deve essere riferita al suo oggetto necessariamente, cioè mentre si riferisce all'oggetto deve necessariamente avere quell'unità, che forma il concetto di un oggetto (5), il quale, non avendo noi che rappresentazioni, è per noi una *x*, un nulla, e quindi l'unità che lo rende necessario non può esser altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del vario della rappresentazione (6). Difatti, essendo a base di ogni necessità una condizione trascendentale, vi deve essere una ragione trascendentale dell'unità della co-

(1) Ib. pag. 660.

(2) Ib. pag. 661.

(3) Ib. pag. 662 - 3.

(4) Ib. pag. 663.

(5) Ib. pag. 664.

(6) Ib. pag. 665.

scienza nella sintesi del vario di tutte le nostre intuizioni, concio anche del concetto dell'oggetto in generale, quindi anche di tutti gli oggetti dell'esperienza, senza di che non sarebbe possibile il pensare un oggetto delle nostre intuizioni, non essendo questo che quella qualche cosa, il cui concetto esprime una tale necessità della sintesi. Questa condizione originaria e trascendentale non è altro che l'appercezione trascendentale, che è la pura, originaria ed immutabile coscienza (1), la quale fa possibile la connessione di tutte le rappresentazioni dell'esperienza secondo leggi (2). E in vero ogni rappresentazione ha il suo oggetto; l'intuizione ha per oggetto il fenomeno, il quale è una nostra rappresentazione, la quale alla sua volta deve avere un oggetto, e questo è l'oggetto trascendentale, il cui puro concetto è ciò che dà relazione all'oggetto e validità oggettiva alle nostre rappresentazioni (3). Questo concetto, non potendo contenere intuizioni, riguarderà quell'unità che si deve trovare in una varietà della cognizione in quanto sta in relazione ad un oggetto, e questa non è altro che l'unità della coscienza, sicchè la realtà oggettiva della nostra cognizione si baserà sulla legge trascendentale che tutti i fenomeni, in quanto ci devono dare oggetti, devono star sotto regole dell'unità sintetica (4).

L'esperienza non è che l'unità sintetica dei fenomeni secondo concetti, ed essa si basa su una ragione trascendentale, senza della quale non vi sa-

(1) Ib. pag. 666.

(2) Ib. pag. 667.

(3) Ib. pag. 667.

(4) Ib. pag. 668.

rebbe relazione della cognizione ad oggetti; e le categorie non sono altro che condizioni del pensiero in un'esperienza possibile, per cui servono a pensare gli oggetti dei fenomeni ed hanno quindi validità oggettiva (1). Difatti le tre fonti di cognizione su cui si basa la possibilità dell'esperienza sono senso, immaginazione e percezione e ad ognuna di esse corrisponde una base *a priori*, che fa possibile il loro uso empirico, così alla prima la pura intuizione, alla seconda la pura sintesi, alla terza la pura appercezione (2). Tutte però le intuizioni hanno per condizione comune e primaria la pura appercezione, cioè il principio trascendentale dell'unità sintetica di ogni vario delle nostre rappresentazioni, e questa si riferisce alla sintesi produttiva dell'immaginazione come ad una condizione *a priori* della possibilità della congiunzione del vario in una cognizione (3). Ma questa unità dell'appercezione in relazione alla sintesi produttiva dell'immaginazione è la pura mente, la quale ha pure delle condizioni *a priori* che contengono la pura sintesi dell'immaginazione in riguardo a tutti i fenomeni, e queste non sono altro che le categorie, sicchè col mezzo di esse la mente è un principio formale e sintetico di ogni esperienza ed i fenomeni hanno una relazione necessaria alla mente (4).

Vediamo ora la relazione della mente coi fenomeni per mezzo delle categorie. I fenomeni sono la prima cosa a noi data, e quando sono uniti alla co-

(1) Ib. pag. 669.

(2) Ib. pag. 671-2.

(3) Ib. pag. 672-3.

(4) Ib. pag. 674.

scienza si chiamano percezioni e contengono un vario, il quale deve esser unito in un'immagine dell'immaginazione, il che non è possibile senza una facoltà riproduttrice dell'immaginazione (1), la quale deve avere delle regole, la cui causa si chiama l'associazione; questa deve avere la sua causa nell'affinità che non si può trovare che nel principio dell'unità dell'appercezione in riguardo ad ogni cognizione (2), sicchè questa è la condizione necessaria di ogni percezione (3). La pura immaginazione resa intellettuale coll'unione della pura appercezione è una facoltà fondamentale dell'anima umana che sta a base di ogni cognizione e che riunisce la sensibilità e la mente, cioè il vario dell'intuizione colla pura appercezione (4). L'esperienza contiene, oltre all'apprensione e riproduzione, anche la ricognizione, nella quale ci sono dei concetti che fanno possibile l'unità formale dell'esperienza e la validità oggettiva della cognizione empirica, e queste basi della ricognizione del vario in quanto danno le forme di una esperienza sono le categorie su cui si basa ogni unità formale nella sintesi dell'immaginazione, per cui l'ordine e la regolarità dei fenomeni che chiamiamo natura lo portiamo in noi stessi, e non ve lo troveremo se non fosse così, sicchè la mente si può definire la facoltà delle regole, ed è la legislatrice della natura (5). La pura mente è quindi nelle categorie la legge dell'unità sintetica di tutti i fenomeni e

(1) Ib. pag. 675.

(2) Ib. pag. 676.

(3) Ib. pag. 677.

(4) Ib. pag. 678.

(5) Ib. pag. 679.

rende possibile l'esperienza nella sua forma, con che si è provata la validità oggettiva delle categorie (1).

2. Questa deduzione tanto oscura ed intricata, che non è possibile trovarvi il filo e cogliere la forza della dimostrazione, fu cangiata del tutto nella seconda edizione della Critica. Quivi il Kant parte dal fatto che ogni congiunzione d'una varietà è un atto della spontaneità della forza rappresentativa, che non può provenire dal senso, ma è un atto della mente che chiameremo sintesi, sicchè la congiunzione è l'unica rappresentazione che non ci può venir data dall'oggetto, ma deve provenire dal soggetto, essendo un atto della sua attività spontanea (2). La cognizione, oltre al vario ed alla sintesi, include anche l'unità, sicchè è la rappresentazione dell'unità sintetica del vario, la quale però non deriva dalla congiunzione, ma la fa possibile (3). L'*Io penso* poi deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni (4), giacchè altrimenti esse non sarebbero pensate, sicchè tutto il vario dell'intuizione deve avere una relazione necessaria coll'*Io penso* nello stesso

(1) Ib. pag. 680.

(2) *Deduz. trasc.* § 15, pag. 138.

(3) Ib. pag. 138.

(4) Questa espressione fu criticata dallo Schopenhauer, il quale disse che essa è un'ennunciazione problematica apodittica, cioè una che prende con una mano ciò che dà coll'altra (Op. cit., Vol. I, pag. 535); essa fu poi difesa dal Cohen, il quale disse che essa esprime il giusto pensiero che l'*Io penso* si deve pensare necessariamente come condizione (Op. cit., pagina 140). Questo pensiero sarebbe però espresso molto più chiaramente senza il *potere* che non si sa cosa esprima qui, sicchè non ha torto lo Schopenhauer di criticare l'introduzione in una frase di due parole contraddittorie.

soggetto in cui si trova questa varietà, e questa rappresentazione *io penso* la chiamo la pura ed originaria appercezione (1). L'identità continua dell'appercezione della varietà data nell'intuizione contiene una sintesi di rappresentazioni, ed è possibile soltanto per mezzo della coscienza di questa sintesi, sicchè soltanto con ciò che io posso riunire in una coscienza una varietà di date rappresentazioni, è possibile che io mi rappresenti in questa l'identità della coscienza, cioè l'unità analitica dell'appercezione non è possibile che sotto la supposizione di una sintetica (2). Perciò l'unità sintetica del vario dell'intuizione come data *a priori* è la base dell'identità dell'appercezione stessa, la quale prende *a priori* ogni mio pensiero determinato, e la congiunzione non sta negli oggetti, nè si può trarre da essi colla percezione, ma è soltanto una disposizione della mente, la quale non è altro che la facoltà di congiungere *a priori* e di portare ad unità di appercezione la varietà delle date rappresentazioni, e questo è il teorema supremo in tutta la cognizione umana (3).

La mente è la facoltà di conoscere; il conoscere consiste nella relazione di una data rappresentazione ad un oggetto, il quale è ciò nel cui concetto è riunito il vario di una data intuizione; ogni riunione richiede poi l'unità della coscienza nella sintesi, e quindi l'unità della coscienza è quella che fa sì che vi sia la relazione della rappresentazione ad un oggetto, conchè dà loro valore oggettivo e fa sì che sieno cognizioni (4), sicchè l'unità sintetica della

(1) Ib. § 16, pag. 139.

(2) Ib. pag. 140.

(3) Ib. pag. 141.

(4) Ib. § 17, pag. 143.

coscienza è una condizione oggettiva di ogni cognizione ed anche l'intuizione deve stare sotto di lei per diventare un oggetto per me (1), e l'unità trascendentale dell'appercezione è quella per mezzo della quale ogni varietà data in un'intuizione viene riunita in un concetto di oggetto, e questa unità oggettiva si deve distinguere dalla soggettiva dell'associazione (2).

Per portare il vario di una data rappresentazione sotto l'appercezione è necessaria la funzione logica del giudicare, sicchè il vario dato in un'intuizione empirica è determinato in riguardo ad una delle funzioni logiche del giudicare; queste funzioni sono le categorie, sotto le quali sta quindi necessariamente il vario di una data intuizione (3). Le categorie non sono altro che regole per una mente, la quale da sè non conosce nulla e non fa altro che unire ed ordinare la materia della cognizione, che deve esser data per mezzo dell'oggetto (4); esse non hanno poi alcun altro uso per la cognizione delle cose che solo in quanto queste si ammettono come soggetti di esperienza possibile (5). Riferendosi la sintesi nelle categorie all'unità sintetica dell'appercezione, esse ottengono validità oggettiva col mezzo di questa applicata al vario dell'intuizione sensibile, la quale è la sintesi speciosa; e questa, quando va sull'unità sintetica dell'appercczione pensata nelle categorie, si chiama la sintesi trascendentale dell'immaginazione,

(1) Ib. pag. 143.

(2) Ib., § 18, pag. 144.

(3) Ib. § 20 pag. 147.

(4) Ib. § 21, pag. 148.

(5) Ib. § 22, pag. 149.

la quale in quanto è spontaneità è la facoltà di determinare *a priori* la sensibilità (1).

Trovata l'origine e la possibilità delle categorie come cognizioni *a priori* di oggetti, bisogna ricercare la possibilità di conoscere per mezzo delle categorie le leggi della connessione degli oggetti (2). Nell'intuizione di spazio e tempo è già data *a priori* come condizione della sintesi di ogni apprensione l'unità della sintesi del vario e quindi anche una congiunzione, cui deve esser conforme tutto ciò che viene rappresentato come determinato e nel tempo e nello spazio; quest'unità sintetica non può esser altro che la congiunzione del vario in una data intuizione secondo le categorie ed è applicata soltanto alla nostra intuizione sensibile, quindi ogni sintesi, per cui è possibile la percezione, sta sotto le categorie, ed essendo l'esperienza cognizione per percezioni concatenate, le categorie sono le condizioni della possibilità dell'esperienza e valgono *a priori* anche di tutti gli oggetti dell'esperienza (3). Perciò le categorie sono concetti che prescrivono leggi *a priori* ai fenomeni, il che è possibile, perchè ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione, e questa dipende dalla sintesi trascendentale e quindi dalle categorie, sotto le quali devono perciò stare le percezioni ed i loro oggetti, cioè i fenomeni della natura (4).

3. Vediamo ora quale è il contenuto della Deduzione trascendentale nei Prolegomena. Quivi il

(1) Ib. pag. 152.

(2) Ib. § 26, pag. 157.

(3) Ib. pag. 158-9.

(4) Ib. pag. 160.

17 Kant parte dall'esperienza, la quale consiste nella connessione sintetica necessaria dei fenomeni in una coscienza (1), e mostra come per giungere dal primitivo giudizio percettivo allo sperimentale ci voglia l'aggiunta di un concetto *a priori*, giacchè il primo ha validità soggettiva, mentre il secondo ne ha una soggettiva, la quale, essendo eguale ad universalità o necessità, non può venir data che da un concetto della mente (2). I concetti puri della mente sono quindi quelli sotto cui devono venir sussunte le percezioni per poter divenire giudizi sperimentali (3), ed essendo che in riguardo alla possibilità di ogni esperienza non vi sono altre condizioni dei giudizi sperimentali oltre ai concetti della mente, questi sono i principii *a priori* dell'esperienza possibile (4).

Queste sono le tre esposizioni che il Kant ha dato della Deduzione trascendentale, esposizioni, massimamente quelle della Critica, molte oscure ed intricate, per cui, per ottenere un po' di chiarezza, è necessario che cerchiamo il filo del ragionamento, ponendo in chiaro i punti principali su cui si basa, ed il concatenamento, e trascurando tutta la dottrina psicologica sulle diverse sintesi, sulla mente e sull'immaginazione, la quale colle continue ripetizioni, colle moltissime distinzioni e suddistinzioni e coi diversi nomi riesce a dare oscurità all'intera deduzione. Il Kant parte dal fatto che, essendo le categorie concetti *a priori*, perchè vi possa essere relazione tra esse e gli oggetti, esse devono far possibile

(1) Op. cit. § 22, pag. 59.

(2) Ib. § 18, pag. 50-1.

(3) Ib. § 22, pag. 59.

(4) Ib. § 23, pag. 60.

l'oggetto, il compito quindi della deduzione trascendentale starà nel mostrare come le categorie fanno possibile l'oggetto, o l'esperienza, la quale non è che altro che la cognizione degli oggetti. Perciò egli cerca quali sono le condizioni *a priori* su cui si basa l'esperienza possibile, e mostra come per ogni cognizione ci voglia la sintesi, la quale è triplice: dell'apprensione, della riproduzione e della ricognizione, ed ha per condizione l'identità della coscienza. Egli mostra poi come ogni cognizione deve esser riferita necessariamente al suo oggetto, cioè mentre si riferisce all'oggetto deve avere quell'unità che forma il concetto d'oggetto, il quale per noi non è che rappresentazione, ed è quindi un nulla, sicchè l'unità non può venir data dall'oggetto, ma non è altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del vario dell'intuizione, cioè l'appercezione trascendentale, sicchè ciò che è condizione della cognizione è condizione anche della relazione della cognizione all'oggetto. La realtà quindi della nostra cognizione si baserà sulla legge trascendentale che tutti i fenomeni in quanto ci devono dar oggetti devono stare sotto regole *a priori* dell'unità sintetica, quest'appercezione però si riferisce e presuppone la sintesi produttiva dell'immaginazione, la quale in relazione a quella non è che la pura mente. Questa nelle sue funzioni si manifesta nelle categorie, le quali sono quelle che contengono l'unità della pura sintesi in riguardo ai fenomeni, sicchè, essendo l'unità quella che dà valore oggettivo ai fenomeni, questo sarà dato a questi soltanto per mezzo dell'è categorie, le quali sono quelle che danno valore alla cognizione, e che sono il principio formale e sintetico d'ogni esperienza. Nella seconda edizione il fondamento della deduzione è lo stesso. Ogni cognizione, qui

dice il Kant, è una di oggetti e questi non sono altro che ciò nel cui concetto è riunito il vario di una data intuizione, ma ogni riunione ha per condizione l'appercezione trascendentale, sicchè questa fa sì che vi sia la relazione tra le rappresentazioni e l'oggetto. Il vario però di una data intuizione sta sotto le categorie, le quali, essendo quelle che riferiscono il vario dell'intuizione all'appercezione, danno a quello valore oggettivo e quindi formano possibile la relazione tra l'appercezione e l'oggetto.

Nei Prolegomena la dimostrazione è indiretta; quivi il Kant parte dal fatto che la percezione ha valore soggettivo, mentre l'esperienza ne ha uno oggettivo, e mostra come la differenza tra le due consista in ciò che questa contiene giudizi *a priori*, sicchè sono questi quelli che danno valore oggettivo all'esperienza.

4. Questo è lo schema della deduzione trascendentale, nel quale il Kant voleva sciogliere il problema come le categorie soggettive potessero riferirsi agli oggetti, cioè potessero avere valore oggettivo, e la risposta l'ottiene facendo vedere come le categorie sono quelle che riferiscono il vario all'appercezione, la quale dà valore oggettivo ad ogni rappresentazione, sicchè le categorie sono quelle che danno valore oggettivo alle rappresentazioni. Malgrado le esplicite parole del Kant sullo scopo della deduzione trascendentale, alcuni col Cohen alla testa l'hanno considerata come una nuova dimostrazione dell'apriorità delle categorie ed anzi come la base di tutto, sicchè, come abbiám visto nel Capitolo secondo, hanno considerato come il vero significato dell'*a priori* quello di condizione formale dell'esperienza. L'errore del Cohen sta nel voler considerare la deduzione trascendentale come una prova dell'apriorità della forma,

mentre invece quì le forme sono già dimostrate *a priori* e soltanto si deve dimostrare come le forme *a priori* abbiano un valore oggettivo, il quale è solo possibile se sono condizioni formali della possibilità della nostra esperienza, sicchè esse, per questa loro proprietà, non sono *a priori*, ma hanno un valore oggettivo (1).

Queste esplicite parole del Kant non hanno impedito che da molti venisse sostenuta l'opinione del Cohen, che cioè le due deduzioni sì metafisica che trascendentale abbiano lo stesso oggetto e soltanto differiscano nel metodo (2). Ciò fece meglio di ogni altro il Cantoni, il quale pure sostiene che la spiegazione trascendentale e la metafisica non sono in fondo che una sola (3), giacchè, secondo la mente del Kant, provando che una data cognizione oggettiva proviene da un dato principio, si prova ad un tempo che questo dato principio ha un valore oggettivo (4), e perchè la spiegazione metafisica diventa trascendentale quando parte dall'esperienza e giunge ai principii puri supremi, e da essi può quindi ridiscendere a tutti i loro derivati (5). Questa opinione del Cohen e del Cantoni, benchè contrasti colla lettera della Critica kantiana, può esser anche giusta, se però ci limitiamo a dire che il Kant colla deduzione trascendentale ha voluto dimostrare una seconda volta e indirettamente la validità dell'*a priori*, la quale cosa doveva fare per difenderla dagli assalti dello

(1) *Kritik. Analitica* § 14, pag. 145.

(2) COHEN. Op. cit. pag. 36.

(3) Op. cit. pag. 173.

(4) Ib. pag. 163.

(5) Ib. pag. 164.

Scetticismo, sicchè questa dimostrazione complementare non poteva precedere la spiegazione della possibilità, ma stava in questa (1). Difatti, come ben dice il Caird, col criterio della necessità ed universalità il Kant non poteva distruggere gli argomenti dell'Hume che ammette queste come soggettive, ma ciò poteva fare soltanto facendo vedere che per noi, come esseri pensanti, non vi può essere cognizione oggettiva od esperienza se non per mezzo dei principii necessari, sicchè la Critica non è metafisica ma trascendentale, giacchè mostra che la cognizione è possibile per mezzo della sintesi *a priori* e determina la natura ed i limiti di questa sintesi (2).

Da ciò però non possiamo mai concludere che il Kant colla deduzione trascendentale ha dimostrata l'apriorità delle forme, come vorrebbe il Volkelt (3), giacchè in essa il Kant la suppone sempre (4). E in

(1) VAHRINGER. Op. cit., pag. 398.

(2) Op. cit., pag. 220.

(3) Op. cit., pag. 217.

(4) Ciò fu riconosciuto molto bene dallo Zwanziger, il quale dice che la deduzione trascendentale presuppone l'apriorità dei concetti e si occupa soltanto del modo come possano riferirsi agli oggetti (Op. cit., pag. 42). Fra i recenti espositori questo giusto concetto fu riconosciuto dal Paulsen (Op. cit. pag. 159), dal Riehl (Op. cit. Vol. I, pag. 372) e dall'Erdmann (*Kant's Kritikismus in der ersten und zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1879, pag. 29, e *Kant's Prolegomena*. Leipzig 1878. pag. XXXVIII). Il Grappengiesser invece confonde insieme i due significati che si danno della deduzione trascendentale, giacchè da una parte riconosce che con essa il Kant vuol dimostrare la validità oggettiva delle categorie (Op. cit., Vol. 65, pag. 42, e dall'altra confonde insieme la spiegazione trascendentale dell'Analitica, e dice che esse sono una prova della cognizione *a priori* (Ib. pag. 41 e 61).

vero egli dice che l'esperienza non può far possibile le categorie, essendo queste *a priori*, per cui si deve vedere come esse facciano possibile l'esperienza (1), e dice pure che delle categorie non si può dare una deduzione empirica, perchè il distintivo loro sta in ciò che si riferiscono ai loro oggetti senza aver tolto nulla all'esperienza per la loro rappresentazione (2). Che la deduzione trascendentale non possa provare l'apriorità, si vede ancor meglio quando si osservi che quivi il Kant non studia le singole categorie, ma soltanto la forma di queste, il che può fare quì non occupandosi dell'apriorità delle categorie, ma del come è possibile che diano cognizioni oggettive (3). Se il Kant avesse quì voluto provare l'apriorità avrebbe dovuto occuparsi di ogni singola categoria, tanto più che egli non fa nulla per mostrare come dall'unità sintetica escano le categorie, il che avrebbe dovuto fare se si fosse occupato dell'apriorità e se avesse riconosciuto nella sintesi l'unico *a priori*. Inoltre, ammesso che quì si trattasse di una dimostrazione regressiva dell'*a priori*, questa non potrebbe mai provare l'apriorità, perchè la suppone sempre. Di fatti quì il Kant dice che l'*a priori* forma la condizione *sine qua non* dell'esperienza, per cui, essendo questo un fatto indubitabile, tale, come vor-

Come tale le combatte, mostrando col Fries che essa non è una dimostrazione di quelle verità, ma soltanto un'indicazione che sono a noi soggettivamente necessarie secondo il modo, con cui guadagniamo l'esperienza interna (*Aufgabe und Charakter der VernunftKritik*, pag. 47), sicchè vi sostituisce una deduzione filosofica (Ib. pag. 67).

(1) *Analitica*, § 27, pag. 162.

(2) Ib. § 13, pag. 129.

(3) Tocco. *L'analitica dei principii*. Roma 1880, pag. 15.

rebbero il Volkelt (1) ed il Vaihringer (2), sarebbe anche quello, ma ciò non è vero, perchè qui il Kant non parte dall'esperienza comune indubitabile, ma da questa come contenente concetti *a priori*, come si vede dal fatto che per lui l'ordine e la connessione sono *a priori*, sicchè, ammesso che questa deduzione dimostrasse l'apriorità, ciò si otterrebbe soltanto con un circolo vizioso. Perciò, se il Kant avesse dimostrato l'*a priori* partendo dal fatto che è la condizione *sine qua non* dell'esperienza, sarebbe caduto in un grave errore e non avrebbe potuto ottenere niuna dimostrazione, anche perchè è ben lungi dall'essere un fatto indubitabile l'ammissione dell'apriorità dell'esperienza; egli però non ha voluto far ciò ma di quell'argomento si è valso soltanto per mostrare come i concetti *a priori* possano riferirsi all'esperienza (3).

5. Esaminiamo ora il valore della deduzione trascendentale. Il di lei punto di partenza si è che essendo le categorie *a priori*, il loro riferirsi agli oggetti non può provenire dal fatto che l'oggetto rende

(1) Op. cit. pag. 217.

(2) Op. cit. pag. 434.

(3) Su ciò dice bene il Jacobson: La deduzione trascendentale, colla quale il Kant mostra che le rappresentazioni necessarie ed universali precedono l'esperienza perchè la rendono possibile, non può dimostrare realmente l'apriorità delle rappresentazioni. Se elementi *a priori* e sensazioni insieme costituiscono l'esperienza, ambedue devono precedere l'esperienza ed esistere indipendentemente da esse nel nostro spirito e quindi da ciò non sarebbe escluso che elementi *a priori* e sensazioni potessero derivare dalla nostra stessa sorgente ed anche che le prime fossero sensazioni (*Ueber die Auffindung des Apriori*. Berlin 1876, pag. 18.)

possibile le categorie, ma deve provenire invece dall'altro che le categorie fanno possibile l'oggetto. Noi però abbiamo già visto nell'ultimo capitolo, come l'argomento dato dal Kant non sia sufficiente a provare l'apriorità delle categorie, sicchè non potremo ammettere come possibile una sola delle due alternative, ma dovremo dire che anche l'altra, cioè che l'oggetto faccia possibile la categoria, deve essere esaminata. Il punto di partenza del Kant non è quindi tanto sicuro come egli lo crede, ma non è che un'ipotesi, la quale potremo accettare soltanto se essa sola serve a spiegarci il fatto della relazione tra le categorie e gli oggetti. Vediamo per ciò se sono validi gli argomenti che il Kant adduce per mostrare il modo come la categoria fa possibile l'oggetto; questi argomenti nella Critica sono due: 1) l'oggetto è possibile soltanto per mezzo dell'appercezione trascendentale (1), e 2) le categorie sono quelle che riferiscono la rappresentazione all'appercezione.

Per dimostrare il primo punto il Kant parte dalla concezione fenomenica dell'oggetto, di fatti nella prima edizione egli dice che l'oggetto della rappresentazione ($= x$) per noi non può essere che un nulla e quindi non ci può dare quell'unità che forma il concetto d'oggetto, sicchè questa non è altro che l'appercezione trascendentale, la quale è la condizione di ogni nostra cognizione; e nella seconda toglie quel concetto di oggetto trascendentale (2), che si presta

(1) Sul nome di appercezione trascendentale nota molto bene lo Staudinger che essa non dovrebbe chiamarsi trascendentale ma *a priori*, giacchè *a priori* è l'attività, mentre trascendentale è soltanto la nostra conoscenza di questa (*Noumena*. Darmstadt 1884, pag. 13).

(2) Anche qui lo Staudinger dice che si doveva chiamare

a contraddizioni e dice che l'oggetto non è altro che ciò nel cui concetto è riunito il vario di una data intuizione, e che ogni riunione ha per condizione l'appercezione trascendentale, sicchè questa produce l'oggetto.

Che cosa è l'oggetto trascendentale per il Kant? Questo fu confuso da molti colla cosa in sè, mentre il Lehmann vuole che per il Kant questi due concetti non abbiano nulla a fare l'un coll'altro (1), e perciò si appoggia su passi del Kant, ove questi dice che l'oggetto trascendentale è il *correlatum* dell'unità dell'appercezione e non è altro che la rappresentazione del fenomeno sotto il concetto di un oggetto in generale, sicchè, non essendo che il concetto di qualche cosa in generale, non si può chiamare noumeno (2). Con ciò il Kant distingue tre cose: l'oggetto-fenomeno, l'oggetto trascendentale e la cosa in sè, ma questa distinzione non è giusta, perchè l'oggetto trascendentale è composto da ciò che ha rubato in parte al fenomeno ed in parte alla cosa in sè. Di fatti se noi esaminiamo l'Estetica, troveremo

a priori e non trascendentale l'oggetto (Op. cit. pag. 113); egli ha torto però, perchè qui è giusta l'osservazione di coloro che sostengono che il Kant usa trascendentale per trascendente (Vaihinger, op. cit., pag. 468). In appoggio a ciò basterà osservare come il Kant dica che l'uso trascendentale di un concetto è quello delle cose in sè (*Analitica II B III, Hauptst.*, pag. 251), sicchè non si dovrebbe dire oggetto *a priori* ma oggetto trascendente, il non voler ammettere la qual cosa spinse lo Staudinger a voler riconoscere come l'oggetto trascendentale sia diverso dalla cosa in sè.

(1) LEHMANN. *Kant's Lehre von Ding an sich*. Berlin 1878, pag. 44.

(2) *Analitica dei principii*, pag. 260-1.

che quì il Kant distingue due sole specie di oggetti: il fenomeno e la cosa in sè, il primo è l'oggetto indeterminato dell'intuizione, la seconda è ciò che corrisponde alla materia del fenomeno, la quale deriva dalla sensazione, cioè dall'effetto dell'oggetto sulla sensibilità, sicchè questa fu posta dal Kant per spiegare la materia del fenomeno, che doveva provenire da un'attività esteriore non provenendo dal soggetto che la pura forma (1). Da ciò vediamo come per il Kant da prima non vi fossero che due specie di oggetti: il fenomeno e la cosa in sè; a queste due nella Deduzione trascendentale aggiunse per terzo l'oggetto trascendentale, il quale, essendo l'oggetto del fenomeno esistente anche fuori della forza rappresentativa, non può essere che la cosa in sè dell'Estetica, giacchè questa sola, come ciò che produce la materia del fenomeno (la sensazione), può esistere anche fuori della rappresentazione, benchè noi non possiamo saper nulla di essa.

È vero che alcuni negano che l'oggetto che produce la sensazione sia la cosa in sè, e vogliono che tale sia il fenomeno (2), ciò però non può essere, perchè esso è l'oggetto indeterminato dell'intuizione empirica, e come tale, oltre alla forma *a priori* ha una materia proveniente dalla sensazione, sicchè se questo oggetto provenisse dal fenomeno, si avrebbe che il tutto produrrebbe una parte componente sè stesso, il che è assurdo. Perciò per quanto si possa dire col Tombo che non si può comprendere come la cosa

(1) *Estetica*. § 1, pag. 71-2.

(2) BECK. *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*. Riga 1793-96. Vol. III, pag. 369. BRATBERGER. Op. cit., pag. 4.

in sè, che per il Kant è qualche cosa d'incomprensibile, possa avere azione sulla sensibilità (1) e collo Schulze che i risultati della Critica tolgono del tutto la verità della proposizione ammessa per base, che vi siano cioè degli oggetti realmente esistenti che hanno azione sulla sensibilità (2), pure si deve ammettere che il fattore della sensazione è la cosa in sè, giacchè il concetto kantiano di sensibilità presuppone l'esistenza di cose fuori di noi e la loro azione sopra noi stessi (3), e perchè se non vi fosse la cosa in sè non si potrebbe dire che noi non rappresentiamo le cose come sono, ma soltanto come appaiono a noi (4). E in vero, come dice il Brastberger, gli oggetti come rappresentazioni non possono essere una fonte reale della nostra cognizione, ma soltanto una apparente (5), giacchè nè la cognizione sensibile, nè la razionale non esisterebbero, se fuori della nostra facoltà conoscitiva non vi esistesse una causa agente, la quale non può stare in quegli oggetti che ci rappresentiamo, ma in qualche cosa di diverso da noi che perciò chiamiamo cosa in sè (6). La cosa in sè forma quindi una delle basi della filosofia kantiana, ma questa base nello sviluppo progressivo della sua dottrina perde la sua oggettività e diventa un concetto puramente metafisico (7).

(1) *Ueber Kant's Erkenntnisslehre*. Berlin 1870, pag. 22.

(2) *Aenesidemus oder über die Fundamente des von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. s. 1, 1792, pag. 262, 266 e 297-8. Questa contraddizione nel Kant fu notata anche dall'Ulrich (*Institutiones logicae et metaphysicae*. Ienae 1785, § 234, pag. 233, e dal Münz (Op. cit. pag. 70).

(3) WEISHAUPT. Op. cit., pag. 65.

(4) ZWANZIGER. Op. cit., pag. 170. Confr. *Kritik*, pag. 260.

(5) Op. cit. pag. 4.

(6) Ib. pag. 13.

(7) Münz. Op. cit., pag. 70.

Perciò, malgrado l'asserzione in contrario del Kant, l'oggetto trascendentale non può essere che la cosa in sè, e soltanto il bisogno di dargli un significato idealistico per poterlo trarre dall'unità dell'appercezione ha spinto il Kant a distinguerlo dal Noumeno, ma in questo senso, come vedremo poi, perde ogni valore e non può più essere oggetto, giacchè solo oggetto per il Kant è il fenomeno o ciò che produce la sensazione. Questa distinzione dell'oggetto trascendentale e del Noumeno potrebbe valere soltanto per questo considerato nel senso positivo; difatti il Kant non stette sempre fermo al concetto di Noumeno come fattore oggettivo della cognizione, ma poi pei bisogni della Critica della ragione pratica pose il Noumeno in senso positivo, cioè come oggetto di una intuizione non sensibile (1). L'oggetto trascendentale non può essere questo Noumeno, giacchè soltanto questo è problematico e di lui non posso sapere che sia in sè, nè posso avere alcun concetto (2), ma esso è invece il Noumeno in senso negativo, giacchè il Kant dice che, in seguito alla limitazione della sensibilità ed al concetto di fenomeno, siamo costretti ad ammettere il concetto di Noumeno in senso negativo, il quale non è altro che il pensiero di qualche cosa in generale (3), la quale definizione concorda con quella dell'oggetto trascendentale (4), sicchè dobbiamo riconoscere che questi due concetti sono identici e vogliono dire la stessa cosa.

6. Nella Deduzione trascendentale il Kant, come

(1) *Kritik*, pag. 263. Cf. RIEHL. Op. cit. Vol. I, pag. 435.

(2) *Ib.* pag. 264.

(3) *Ib.* pag. 262.

(4) *Ib.* pag. 261.

abbiamo visto, toglie ogni valore al concetto di cosa in sè, introducendo il concetto di oggetto trascendentale che è ridotto ad un prodotto soggettivo, cioè ad un nulla, sicchè nella seconda edizione toglie quel concetto e definisce senz'altro l'oggetto: ciò nel cui concetto è riunito il vario di una data intuizione. Esaminiamo queste due affermazioni. L'oggetto trascendentale, che è l'oggetto del fenomeno, come abbiám visto, non è che la cosa in sè, e quindi non può essere un nulla, giacchè, benchè noi non sappiamo cosa questa sia, sappiamo che essa esiste, e ciò deve riconoscere anche il Kant, giacchè senza di essa non vi sarebbe la materia del fenomeno, sicchè se la cosa in sè è una condizione *sine qua non* del fenomeno non può essere un *nulla*. Di ciò si accorse lo stesso Kant, il quale, dopo aver dichiarato l'oggetto un nulla, dice che il di lui concetto è ciò che dà realtà oggettiva a tutti i nostri concetti empirici; soltanto egli poi aggiunge che questo concetto non può contenere alcuna determinata intuizione e non riguarderà che l'unità del vario della cognizione in quanto sta in relazione necessaria ad un oggetto, la qual relazione non è altro che l'unità della coscienza. Con ciò, mentre egli da una parte riconosce che è l'oggetto trascendentale quello che dà realtà oggettiva ai nostri concetti, dall'altra distrugge ciò che ha detto e riconduce di nuovo l'oggetto all'unità della coscienza. La cosa in sè non si può però ridurre, nè ha nulla a fare con questa, la quale deriva dalla forma del fenomeno, mentre quella deriva dalla materia, sicchè si vede che nel concetto di oggetto, quale è nella prima edizione della deduzione trascendentale, vi è una contraddizione, giacchè da una parte esso non può essere che la cosa in sè e dall'altra si riduce a pura forma.

Queste due connotazioni sono tra loro incompatibili, giacchè la cosa in sè, la quale è materia del fenomeno, non può mai essere una forma, e non è che con un'affermazione arbitraria e mai provata che il Kant la può ridurre a tale. Di fatti l'unico argomento che serve di appoggio a questo passaggio della cosa in sè alla forma sta nell'osservazione del Kant, che la relazione tra la rappresentazione ed il suo oggetto ha in sè necessità (1), per cui, essendo tutto ciò che è necessario *a priori*, anche quella relazione dovrebbe basarsi su una forma *a priori*. Ciò però noi non possiamo riconoscere, giacchè, ammessa pure la necessità di quella relazione, da ciò non ne risulta la di lui apriorità, non essendo riuscito il Kant a provare la validità del criterio dell'*a priori*.

Il Riehl ha tentato di togliere il significato idealistico a questa dottrina basandosi sul passo del Kant, ove dice che l'unità, che l'oggetto forma necessariamente, è l'unità formale della coscienza, e qui osserva come questi non dica che l'unità che produce necessariamente l'oggetto (*den Gegenstand*), è l'unità formale della coscienza, ma che l'oggetto (*der Gegenstand*) produce necessariamente l'unità formale della coscienza, (2) sicchè è l'oggetto la causa dell'unità della coscienza. Il passo del Kant è però male interpretato dal Riehl, giacchè quegli non dice che l'oggetto produce l'unità formale della coscienza, ma che l'unità, la quale è fatta necessariamente dall'oggetto, non può esser altro che l'unità formale della coscienza (3), il che è differente da ciò che dice

(1) *Kritik, Deduzione* della prima Ediz., pag. 664 e 666.

(2) *Op. cit.*, pag. 383.

(3) *Kritik, Deduz. trasc.* della 1^a Ediz., pag. 665.

il Riehl, giacchè non è l'oggetto che produce l'unità della coscienza, ma l'unità che è fatta dall'oggetto non può esser altro che l'unità sintetica della coscienza. Col dire che l'oggetto fa necessariamente l'unità, il Kant non vuol dire che l'oggetto produce l'unità, ma dice la stessa cosa che ha espressa precedentemente, dicendo che l'unità forma il concetto dell'oggetto (1), il che vuol dire che l'unità è la caratteristica dell'oggetto, sicchè il passo del Kant deve essere interpretato così: l'unità che forma la caratteristica dell'oggetto è l'unità della coscienza. Ciò è confermato da tutta la Deduzione trascendentale e massimamente dalle parole immediatamente seguenti ove s'esprime: quando noi diciamo: noi conosciamo l'oggetto, noi abbiamo operato l'unità sintetica nel vario dell'intuizione, sicchè l'interpretazione realistica tentata dal Riehl non è conforme nè allo spirito, nè alla lettera della dottrina kantiana.

Colla riduzione dell'oggetto a forma il Kant può facilmente trovare nell'appercezione trascendentale la condizione di ogni oggettivazione, essendo essa l'elemento formale di ogni cognizione, e ciò gli riesce meglio nella seconda edizione, ove anche quell'avanzo della cosa in sè sparisce del tutto e l'oggetto diventa ciò nel cui concetto è riunito il vario di una data intuizione. Mentre nella prima edizione egli vide la necessità di passare dall'oggetto dell'intuizione all'oggetto del fenomeno, giacchè questo è il vero oggetto reale, l'altro non essendo che una nostra rappresentazione, nella seconda edizione si ferma al primo oggetto, cioè al fenomeno che considera anche dal solo lato formale. Di fatti l'oggetto

(1) Ib. pag. 664.

così inteso può ben essere il fenomeno, ma questo è composto di materia e di forma, le quali tutte e due devono essere considerate, mentre il Kant non considera che la riunione, cioè la forma, e dice che questa richiede l'unità della coscienza, e da ciò conclude che è questa quella che dà valore oggettivo alla cognizione.

Questa conclusione è però falsa anche logicamente; di fatti il Kant parte dalle premesse che l'oggetto è ciò nel cui concetto è riunito il vario, e che la riunione richiede l'unità della coscienza, e da ciò conclude che questa è quella che produce l'oggetto e dà valore oggettivo, ma questa conclusione non si può trarre da quelle premesse, giacchè esse hanno due termini medii, cioè ciò in cui è riunito e riunione, che sono differenti tra loro, sicchè il ragionamento kantiano è un sofisma, una *quaternio terminorum*. Per ottenere quella conclusione il Kant doveva dire nella prima premessa che l'oggetto è ciò che riunisce il vario, è cioè la riunione; ma ciò non poteva dire perchè ciò che riunisce è la sola forma del fenomeno e non il fenomeno stesso, il quale, oltre alla forma, ha anche la materia, sicchè la conclusione del Kant è insostenibile, perchè tratta falsamente dalle premesse e perchè non si potrebbero cangiare le premesse sì da poterla trarre da esse, senza confondere insieme due cose ben distinte. L'unica conclusione che egli avrebbe potuto trarre da quelle premesse si è che l'unità della coscienza è una delle condizioni del fenomeno essendo la condizione della forma, ma questa conclusione non gli avrebbe potuto giovare per spiegare il fatto della relazione tra le rappresentazioni e gli oggetti. E in vero, come già fece notare il Trendelenburg, l'unità è nel giudizio come fosse basata nella connessione

della cosa e questa congiunzione interna della cosa, cioè l'unione di un determinato predicato ad un determinato soggetto, non ha nulla a fare coll'unità dell'appercezione, la quale è la condizione fondamentale per il pensiero, ma non per la cosa pensata, nè per la relazione espressa nel giudizio (1), sicchè l'appercezione potrà ben essere una condizione perchè si pensi l'unità dell'oggetto, ma non sarà mai la ragione dell'unità dell'oggetto, giacchè essa non potrà determinare qual predicato si debba unire al dato oggetto e quindi non potrà mai darci l'oggetto.

Da ciò si vede, che, ammesso anche che l'oggetto sia ciò che vuole il Kant (2), non si può mai giungere alla conclusione che l'unità della coscienza dia valore oggettivo alla rappresentazione, giacchè l'unità è soltanto condizione della forma dell'oggetto (fenomeno), mentre questo ha anche una materia, la quale è del tutto indipendente da quella, per cui l'unità della coscienza non può essere la sola produttrice del fenomeno e non è quindi ciò che dà realmente valore oggettivo alla rappresentazione.

L'oggetto reale non può esser poi ciò che vuole il Kant; questi pone nella seconda Edizione l'oggetto eguale al fenomeno, ma se questo è l'oggetto della nostra intuizione, non è il vero oggetto neppure per il Kant, il quale riconosce per oggetto ciò che agendo

(1) *Kategorienlehre*, pag. 286-7; *Untersuchungen*. Vol. I, pag. 361-2.

(2) Appoggiandosi su questo significato Kuno Fischer può dire con ragione che la deduzione dei puri concetti della mente si basa sull'opinione che gli oggetti dell'esperienza non ci sono dati dal di fuori, ma sono tratti dalla disposizione della nostra ragione e prodotti dalle facoltà unite nell'immaginazione (Op. cit., Vol III, pag. 374.)

sulla sensibilità ha per effetto la sensazione (1); sicchè il vero oggetto non può essere che la cosa in sè. Ciò si vede bene dalla scomposizione del fenomeno fatta nella Estetica, ove vi si distingue la materia e la forma, di cui la prima proviene dalla sensazione, e la seconda dal soggetto, sicchè, se il fenomeno è un oggetto ed ha valore oggettivo, ciò non può dipendere dalla di lui forma soggettiva, ma dipende dal fatto che contiene delle sensazioni, le quali sono effetti del vero oggetto, cioè della cosa in sè. Questa è quindi ciò che fa sì che il fenomeno ha valore soggettivo, sicchè il Kant non poteva nella Deduzione trascendentale fermarsi al fenomeno, ma doveva risalire sino alla cosa in sè e considerare questa come il vero oggetto. Da ciò si vede come tutti e due i tentativi fatti dal Kant per trarre l'oggetto dall'unità della coscienza non sieno riusciti, giacchè egli perviene a conclusioni, che non poteva trarre, e parte da fatti che non sono veri.

7. Oltre a queste due dimostrazioni il Kant ne diede una terza nei Prolegomena del tutto diversa, sicchè dobbiamo esaminare questa per vedere se è riuscito nel suo intento di trarre l'oggetto dall'appercezione. Quivi il Kant parte dalle due ammissioni che il giudizio percettivo abbia valore soggettivo e lo sperimentale ne abbia uno oggettivo, e che il giudizio sperimentale differisca dal percettivo per contenere dei giudizi *a priori*, sicchè sono questi, che gli danno valore oggettivo. Egli sostiene inoltre che validità oggettiva è lo stesso che universalità necessaria, giacchè, quando un giudizio concorda con un oggetto, tutti i giudizi devono concordare collo stesso

(1) *Estetica*. § 1, pag. 71

oggetto, e giacchè tutti non potrebbero concordare tra loro se non si riferissero ad un oggetto, sicchè dipendendo la universalità da concetti *a priori*, da questi deve dipendere anche la validità oggettiva (1).

Esaminiamo queste due affermazioni del Kant. Contro la differenza tra il giudizio percettivo e lo sperimentale abbiamo già parlato abbastanza, sì nel Capitolo settimo, ove abbiamo dimostrate che questa differenza non esiste di fatto, che nel Capitolo decimo, ove abbiamo visto come questa differenza urti contro la dottrina del giudizio posta dal Kant; sicchè non ci resta nulla di nuovo da dire e possiamo concludere che non esistendovi nè quella differenza di valore tra i due giudizi, nè quella differenza nel contenere giudizi *a priori*, non possono essere questi quelli che danno valore oggettivo all'esperienza. Volgiamoci invece ad esaminare il valore dell'altra affermazione del Kant, che essendo validità oggettiva e universalità necessaria la stessa cosa e provenendo questa dai concetti *a priori*, da questi deve provenire anche quella. Questa conclusione non la possiamo però riconoscere per giusta, avendo già mostrato come universalità e necessità non sieno i criteri dell'*a priori*, per cui non provenendo queste da concetti *a priori* non potrà provenire neppure la validità oggettiva delle rappresentazioni. Ciò risulta anche dai ragionamenti, sui quali basò il Kant questa identità; difatti egli dice che quando un giudizio concorda con un oggetto, i giudizi sullo stesso oggetto devono concordare tra loro, con ciò però l'universalità necessaria, ben lungi dal provenire da un concetto *a priori*, deve provenire dall'oggetto, giacchè si è il

(2) Op. cit. § 18, e 19, pag. 51-2.

concordare coll'oggetto, ciò che fa sì che tutti i giudizi concordino tra loro. La stessa cosa risulta dall'altro argomento, in cui dice, che, perchè il giudizio degli altri debba concordare col mio, deve concordare colla unità dell'oggetto; anche quì si vede che è la relazione allo stesso oggetto ciò che fa sì che i giudizi concordino necessariamente tra loro, per cui anche quì si dovrebbe dire che è l'oggetto che produce l'universalità necessaria e la validità oggettiva, e ciò avrebbe dovuto riconoscere lo stesso Kant, se il suo punto di partenza sulla origine soggettiva della cognizione necessaria non glielo avesse impedito.

Da ciò si vede come tutti gli argomenti addotti dal Kant non riescano a provare la sua tesi che è l'unità della coscienza quella che dà valore oggettivo alla nostra cognizione, anzi con questa dottrina il Kant non fa che porsi in contraddizione con sè stesso tentando di togliere ogni valore alla cosa in sè e di ridurla ad una forma soggettiva. Ciò fu già fatto osservare dallo Schulze e dal Brastberger, dei quali il primo dice che nell'Analitica si dà una spiegazione dell'oggetto della cognizione sperimentale, la quale è diversa dalla spiegazione realistica data di questa nell'Estetica (1), ed il secondo dice che la Critica presuppone una volta cose in sè e le pone a base dell'esperienza e l'altra volta le riduce a puri pensieri o idee, cui non può spettare verità o realtà oggettiva (2). Questa contraddizione fu fatta notare anche da uno degli ultimi espositori del Kant, cioè

(1) *Aenesidemus*, pag. 262.

(2) Nell' *Eberhard's Phil. Archiv.* Vol. I, fasc. IV, pag. 99-100.

dal Cantoni, il quale dice che in questa dottrina kantiana vi sono due principii opposti, uno soggettivo ed uno oggettivo, che cozzano tra loro, sicchè ora è sacrificato il principio soggettivo all'oggettivo ora questo a quello, benchè in ultimo trionfi il soggettivo (1). Quì vi è poi, egli aggiunge, un circolo singolare, giacchè il Kant toglie il valore assoluto, cioè l'oggetto in sè, a tutto ciò che è universale e necessario, perchè per lui tale può essere soltanto ciò che è dato dal soggetto; e nello stesso tempo ci insegna che solamente con una connessione necessaria, cioè fatta secondo regole soggettive, noi possiamo riconoscere le nostre rappresentazioni, cioè riferire gli oggetti empirici all'oggetto trascendentale (2). Questo circolo che si manifesta più chiaramente nella prima edizione si mostra anche si nei Prolegomena (3), che nella seconda edizione, benchè quì non sia tanto manifesto, essendo il circolo annebbiato in vantaggio dell'idealismo dall'equivoco tra l'oggetto empirico ed il trascendentale (4).

Che questo circolo sia realmente nel Kant, si vede chiaramente da quanto abbiamo detto finora; esso poi non è che un lato della grande contraddizione che vi è nella Critica tra la cosa in sè e la forma *a priori*, la quale contraddizione proviene dal fatto che il Kant, mentre ammette come base della sua dottrina la cosa in sè, nello studiare poi soltanto la forma *a priori* e la cognizione *a priori* si dimentica quasi di quella ed arriva a risultati, che tolgono

(1) Op. cit.. pag. 258.

(2) Ib. pag. 263.

(3) Ib. pag. 266.

(4) Ib. pag. 270.

ogni valore a quel concetto da lui posto a base dell'Estetica, sicchè, malgrado tutti i tentativi da lui poi fatti, egli non può poi togliere quella contraddizione tra la base ammessa ed il risultato cui riesce.

8. Nel dare principio alla critica di questa parte della dottrina kantiana abbiamo fatto osservare, come il Kant, tra le due ipotesi possibili a spiegare la relazione tra la rappresentazione e l'oggetto, scegliesse una come teoria valida credendo egli di aver dimostrata l'apriorità delle categorie, e come non avendo noi ammesso ciò, non possiamo neppur accettare come valida teoria quell'ipotesi, ma dobbiamo giudicarla dal suo valore. Avendo ora visto in seguito alle critiche fatte come essa è priva di valore, dobbiamo volgerci all'altra ipotesi per vedere se essa riesca meglio a spiegarci il fatto. Secondo questa ipotesi vi è una relazione tra oggetto e rappresentazione, perchè è l'oggetto quello che fa possibile la rappresentazione, la cui validità oggettiva dipende dall'esistenza dell'oggetto trascendentale, cioè della cosa in sè. Se noi lasciamo da parte ogni preconconcetto di cognizione e di forma *a priori* e ci rimettiamo soltanto ai dati immediati della nostra coscienza, noi troveremo impossibile di spiegare con forme soggettive *a priori* l'oggettività della conoscenza. Già lo Schulze ha fatto osservare molto bene, come si dovrebbe aspettare che la congiunzione delle categorie colla percezione, invece di produrre la coscienza di un oggetto opposto al soggetto, dovesse far vivere e rinforzare la coscienza che le percezioni non sono altro che determinazioni della nostra forza rappresentativa, e dovesse togliere ogni illusione di oggetti esistenti per sè, che potesse venir prodotta dalla percezione (1). Inoltre egli osserva benissimo che se

(1) Op. cit., Vol. II, pag. 276-7.

sono le categorie quelle che fanno riferire le nostre rappresentazioni ad oggetti fuori di noi, ciò dovrebbero fare anche dei sentimenti, cui possiamo applicare p. e. la categoria di causa, sicchè se i sentimenti, anche coll'applicazione delle categorie non diventano riferiti ad oggetti fuori di noi, ciò prova che questa relazione non si deve alle categorie, ma piuttosto a ciò che nella sensazione vi è qualche cosa che fa sì che sieno riferite a cose reali oggettive (1).

Che quest'opinione dello Schulze sia giusta, lo abbiamo già visto, quando abbiamo parlato dell'oggettivazione delle rappresentazioni, la quale non è un puro prodotto delle categorie, ma dipende dalla cosa in sè esistente fuori di noi, giacchè se non ci fosse questa che agisse sulla nostra coscienza, noi non potremo distinguere le sensazioni che provengono dalla nostra attività da quelle che provengono da un'attività esteriore a noi e da noi indipendente. La stessa cosa in sè è il fattore dell'oggettivazione e del valore oggettivo dei concetti; di fatti questi, come dice anche il Kant, hanno il loro contenuto dall'intuizione, per cui, dipendendo il valore oggettivo di un concetto dal suo contenuto, esso dipenderà sempre dall'esistenza della cosa in sè, la quale dà valore oggettivo all'intuizione. Il Kant non ammette questa possibilità, perchè in tal caso i concetti sarebbero empirici e non *a priori*, percui per i concetti *a priori* svolge l'altra possibilità opposta; per noi però questa ragione non esiste, giacchè abbiamo visto come le categorie non sieno concetti *a priori*, ma provengono pur esse dall'esperienza, sicchè perciò il loro valore oggettivo dovrà dipendere dall'esistenza della cosa in sè.

(1) Ib. pag. 288.

Noi possiamo quindi concludere che non è l'appercezione trascendentale quella che dà valore oggettivo alle categorie, giacchè gli argomenti del Kant non riescono a provare la sua tesi, la quale in sè è insostenibile, mentre la tesi opposta si può dimostrare vera.

9. Dobbiamo ora volgerci al secondo compito della nostra critica della Deduzione trascendentale, dobbiamo cioè esaminare la relazione che vi è tra l'appercezione trascendentale e le categorie. Prima però di accingerci a questa critica è necessario che vediamo cosa sia l'appercezione trascendentale e come sia venuto il Kant alla di lei posizione. Per riuscire a quella il Kant parte dalla cognizione e cerca quali sieno le di lei condizioni; ogni cognizione, egli dice, è una riunione di rappresentazioni e quindi richiede la sintesi; questa è triplice: 1) dell'apprensione delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo, 2) della riproduzione nell'immaginazione e 3) della ricognizione nel concetto. L'apprensione non è possibile senza la riproduzione, e questa dal canto suo non è possibile senza l'unità della coscienza, la quale, essendo pure la condizione della ricognizione, diventa la condizione fondamentale di ogni cognizione (1). Questa unità della coscienza la chiama il Kant l'appercezione, la quale è l'attività spontanea della mente per il cui mezzo il vario dell'intuizione viene unito nell'unità della coscienza; essa si distingue in empirica e trascendentale, la prima è considerata in riguardo al contenuto, la seconda come pura forma, ed è la coscienza che tutte le nostre rappresentazioni per esser pensate devono essere in relazione all'*Io*

(1) *Deduz. transc.* della 1^a Ediz. pag. 672.

penso (1), sicchè l'appercezione trascendentale è quindi per il Kant la condizione fondamentale di ogni cognizione.

Questo concetto capitale della Deduzione trascendentale rimane oscurato dall'introduzione fatta dal Kant di un'altra condizione fondamentale della cognizione, cioè della sintesi produttiva dell'immaginazione, alla quale, come ben dice il Cantoni, l'appercezione cede talvolta il primato (2). Di fatti il Kant dice che l'appercezione suppone ed inchiude la sintesi della pura immaginazione (3), la quale è una facoltà fondamentale dell'anima che sta a base di ogni cognizione *a priori* (4), e che opera col mezzo della propria sintesi l'affinità dei fenomeni, sulla quale si basa la percezione (5). È vero che egli dice che l'affinità non è possibile senza appercezione, ma a questa non si riduce l'immaginazione, giacchè col mezzo dell'unione coll'appercezione essa diventa soltanto intellettuale (6), e perchè essa è la funzione di riunire il vario dell'intuizione coll'appercezione, sicchè dobbiamo riconoscere nella sintesi produttiva dell'immaginazione una condizione fondamentale della cognizione indipendente dalla appercezione. Anche nella seconda Edizione si trova la stessa contraddizione, giacchè anche quì, benchè si ponga l'appercezione come condizione fondamentale, pure si dice che l'identità di questa ha per causa l'unità sintetica del vario dell'intuizione come data *a priori* (7), la quale

(1) *Ded. transc.* della 2^a Ediz., § 16, pag. 139.

(2) *Op. cit.* pag. 271.

(3) *Ded. transc.* della 1^a Ediz., pag. 673.

(4) *Ib.* pag. 678.

(5) *Ib.* pag. 677.

(6) *Ib.* pag. 677.

(7) *Ded. transc.* della 2^a Ediz., § 16, pag. 141.

è la sintesi speciosa, che quando va soltanto sull'unità sintetica dell'appercezione, è la sintesi trascendentale dell'immaginazione (1). Da ciò dobbiamo concludere che il Kant non si è mantenuto sempre fermo nel considerare l'appercezione come la condizione originaria di ogni conoscenza, ma vi ha aggiunta un'altra condizione nella sintesi della immaginazione.

Vediamo ora cosa è l'appercezione. Il concetto di essa fu introdotto nella filosofia dal Leibnitz (2), il quale pose soltanto ma non sciolse il problema (3), sicchè quì il Kant si acquistò il merito di aver ricondotta l'appercezione alla spontaneità della mente, e di avere mostrata l'importanza di lei per la coscienza di sè e per l'ordinamento logico della materia dell'esperienza (4). Esso però non si espresse nettamente sulla di lei natura e soltanto la psicologia moderna coll'Herbart e la sua scuola e col Wundt riuscì a precisare questo concetto. Di fatti la scuola dell'Herbart mostrò come le rappresentazioni vengono appercepite, quando svegliano vecchie rappresentazioni della stessa specie con cui si fondono e nella cui connessione sono attratte (5), sicchè l'appercezione è la fusione di una nuova massa isolata di rappresentazioni con un'altra anteriore, superiore a lei in estensione ed in omogeneità interna (6). Men-

(1) Ib. § 24, pag. 152. Cf. CANTONI. Op. cit. pag. 272.

(2) *Monadologie*, § 14 nella *Kirchm. Phil. Bibl.*, Vol. 81, pag. 174.

(3) STANDE. *Der Begriff der Apperception in der neueren Psychologie*, nei *Philosophische Studien* del Wundt, Vol. I, pagina 153.

(4) Ib. pag. 158.

(5) HERBART. *Lehrbuch der Psychologie II V.*, I Abth., T. Cap., § 125, nelle *Werke*, Vol. V, pag. 192.

(6) VOLKMANN. Op. cit. § 111, Vol. I, pag. 188.

tre essa col Lazarus e lo Steinthal studiò le diverse specie di appercezioni e si limitò all'aspetto passivo di esse, il Wundt considerò l'appercezione come un aspetto della volontà (1), di cui è l'atto primitivo (2), sicchè, malgrado distingua l'appercezione o l'attenzione in attiva e passiva, dice che in ambedue vi è un'attività interna della volontà ed in ambedue questa è svegliata dalle rappresentazioni, le quali agiscono come stimoli esteriori, e soltanto la misura dell'attività interna è diversa (3).

Di queste due opinioni sulla natura dell'appercezione noi non possiamo accettare quella del Wundt, giacchè non vi esiste realmente quella influenza della volontà sulla coscienza delle nostre idee, nè quell'identificazione della volontà coll'appercezione. E in vero il fatto di dirigere volontariamente l'attenzione implica un interesse inerente al soggetto, il quale può dipendere da qualche sentimento in rapporto con lui o dal desiderio di comprenderlo, sicchè ciò che tiene l'attenzione è sempre l'interesse delle rappresentazioni (4). La volontà inoltre non può originare alcuna forma d'attività mentale, giacchè il suo potere s'esercita soltanto nella scelta dello scopo e nell'intensificazione della forza dell'impressione (5), sicchè non si può confondere la volontà coll'appercezione. Inoltre non si può neppure confondere l'ap-

(1) WUNDT. *Grundzüge der physiologische Psychologie*. Leipzig 1880. Vol. II, pag. 210.

(2) Ib. pag. 211.

(3) Ib. pag. 212.

(4) MAUSDLEY. *La physiologie de l'esprit* (trad. franc.) Paris 1879, pag. 302.

(5) CARPENTER. *Mental Physiology*. London 1879, pag. 25.

percezione coll'attenzione, come fa il Wundt, giacchè questa è uno stato speciale di coscienza, cioè l'entrata dell'oggetto nel punto di fissazione della coscienza, in seguito al quale ci accorgiamo di avere delle sensazioni e delle percezioni, di cui per la loro poca intensità o per altra nostra occupazione non avremo avuto coscienza, mentre l'appercezione accompagna ogni atto mentale, ed è ciò che lo Spencer chiama l'associazione automatica, istantanea ed assoluta tra ogni stato di coscienza e la classe, l'ordine, il genere, la specie e la varietà degli stati di coscienza anteriori simili a lui, la quale associazione non è un atto di pensiero che possa mancar mai, ma costituisce la riconoscenza stessa di ogni stato di coscienza (1). Di fatti, benchè la coscienza non sia possibile senza cangiamenti, essa non è semplicemente una successione di cangiamenti, ma una successione di cambiamenti combinati o disposti in una maniera speciale, cioè organizzati (2).

A questa concezione dell'appercezione, più che ad ogni altra, si avvicina quella del Kant, il quale la considera come l'attività spontanea della mente, per mezzo della quale il vario dell'intuizione viene riunito nell'unità della coscienza, e questa concordanza della dottrina kantiana con quella della psicologia moderna spinse il Cohen ed altri recenti espositori della Critica a far risaltare il concetto dell'appercezione ed a riconoscere questo concetto, come il vero *a priori*, mentre ciò non è per il Kant, come poi vedremo. Se però per questo l'appercezione trascendentale non è l'unico ed il vero *a priori*, essa

(1) SPENCER. *Psychologie*. P. II, Cap. VII, § 114, pag. 260.

(2) Ib. P. VI, Cap. XXVIII, § 377, Vol. II, pag. 304.

è realmente tale e fu come tale riconosciuta dal Nuovo Criticismo sì tedesco che inglese: di fatti il Riehl mostra come le forme kantiane non sieno *a priori* e riconosce per tale l'unità sintetica della coscienza, la quale si manifesta in ogni atto psichico (1), essa è poi *a priori*, perchè la coscienza non la possiamo mai dedurre dall'esperienza, perchè questa è coscienza attiva e perchè la coscienza è il fatto fondamentale ed il più semplice che conosciamo, ci è quindi impossibile di spiegarla o di trarla da qualche altro fatto più semplice, sicchè essa è l'attributo di ogni oggetto dell'esperienza e la condizione *a priori* di questa (2). Anche lo Spencer riesce allo stesso risultato; egli mostra coll'analisi degli atti intellettivi, come in tutti la forma del pensiero rimanga la stessa e non sia altro che la condizione della coscienza, cui in fine si riducono tutte le altre forme (3). Questa forma è poi una realmente *a priori* sì per l'individuo ehe per la specie, giacchè la coscienza è un fatto ultimo irreducibile agli altri e senza parentela colle altre cose (4), e perchè non possiamo mai uscire da quella dualità di simboli di materia e spirito, la quale è una necessità della nostra natura (5), sicchè la coscienza è una condizione *a priori* dell'esperienza. Questa dottrina del Nuovo Criticismo concorda pienamente col principio della relatività della conoscenza; di fatti riducendosi tutta la nostra conoscenza a quella dei nostri stati di coscienza, e conoscendo noi tutto soltanto in quanto

(1) RIEHL. Op. cit., Vol. II, pag. 7.

(2) Ib. pag. 7-9.

(3) SPENCER, Op. cit. P. VI, Cap. XXVII, Vol. II., pag. 298.

(4) Ib. P. I, Cap. III, § 56, Vol. I, pag. 140.

(5) Ib. L. II, Cap. I, § 68, Vol. I, pag. 159-160.

viene riflesso nella coscienza, è naturale che noi non possiamo più scomporre nè ridurre ad altri fattori la condizione fondamentale di essa, della quale non possiamo sapere nè l'origine nè la genesi, giacchè non possiamo conoscere nulla che non la implichi, sicchè essa è la vera ed unica condizione *a priori* della nostra esperienza.

10. Visto così cosa è l'appercezione e quale è il valore che dobbiamo riconoscere a questo concetto, noi possiamo procedere nella nostra critica della Deduzione trascendentale ed esaminare quale relazione vi sia per il Kant tra l'appercezione e le categorie. Nella prima edizione della Critica la relazione è così concepita: la mente è l'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi produttiva dell'immaginazione; essa si manifesta nelle sue funzioni, cioè nelle categorie, sicchè queste non sono che manifestazioni speciali dell'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi produttiva dell'immaginazione. Questo concetto è ripetuto in un altro modo: la ricognizione, egli dice, ha per condizione l'appercezione trascendentale, ma essa è basata sulle categorie, sicchè queste hanno per condizione l'appercezione (1). Nella seconda edizione la relazione è mostrata per mezzo del giudizio, il quale è il modo di portare una data cognizione all'unità dell'appercezione, ma le categorie sono le funzioni logiche del giudizio, sicchè esse sono le funzioni e le produttrici dei modi dell'appercezione ed hanno questa per condizione (2).

Da ciò si vede come le categorie sieno per la

(1) *Ded. trasc.* della 1^a Ediz., pag. 678.

(2) *Ded. trasc.* della 2^a Ediz., § 10, pag. 147. Cf. Cohen op. cit., pag. 145.

mente i modi di manifestazione, le condizioni dell'estrinsecazione dell'appercezione, giacchè la mente, quando vuole concepire l'unità dell'appercezione, deve servirsi delle categorie; del perchè poi la mente debba servirsi di queste e soltanto di queste, il Kant avrebbe dovuto dare una ragione, ma egli invece toglie la questione e dice che non si può dare alcuna ragione di questo fatto (1). Essendo tale la relazione tra le categorie e l'appercezione, si vede che questa non può essere la sorgente di quelle, come vorrebbero il Trendelenburg ed il Cantoni. Di fatti il primo dice che per il Kant l'unità sintetica dell'appercezione è la ragione ultima delle categorie (2), le quali sono i diversi rami di essa (3); egli combatte questa opinione e sostiene che tra l'appercezione e le categorie vi ha un salto sopra un abisso (4) e che le categorie non possono essere i modi dell'appercezione, giacchè questa è una sempre eguale da per tutto (5). Che questa opinione non esprima il pensiero del Kant fu mostrato dal Cohen, il quale fece vedere come le categorie non sieno ramificazioni dell'appercezione, la quale sorge soltanto nella singola unità sintetica (6).

Il Cantoni poi considera la Deduzione trascendentale come la giustificazione e la derivazione delle categorie, giacchè crede che il Kant non poteva risolvere questo problema senza far conoscere ed

(1) Ib. § 21, pag. 148.

(2) *Categorienlehre*, pag. 284-5.

(3) Ib. pag. 287 e *Untersuchungen*, Vol. I, pag. 377-379.

(4) *Untersuchungen*, Vol. I, pag. 377.

(5) *Categorienlehre*, pag. 290.

(6) Op. cit. pag. 184.

addentrarsi nella sorgente da cui scaturiscono le categorie (1), e dice quindi che le categorie derivano dalla stessa appercezione, la quale si manifesta in esse e per mezzo di esse unifica in sè tutte le parvenze (2). L'insostenibilità di questa opinione del Cantoni fu già fatta notare dal Tocco, il quale dice che per il Kant le categorie sono originarie, sicchè di esse non si deve chiedere la derivazione, ma sibbene il come ciascuna si applichi all'esperienza (3). Questa osservazione del Tocco è giustissima, giacchè il Kant dice in più luoghi che le categorie sono i concetti originari della mente (4), e giacchè, se l'appercezione fosse la sorgente delle categorie, egli ci dovrebbe mostrare come provengono da quelle, mentre invece non fa nulla di ciò, ma pone anzi tra loro una relazione indiretta ponendo tra mezzo ad esse o la mente od il giudizio, sicchè dobbiamo concludere che l'opinione del Cantoni è contraria a ciò che dice il Kant.

Un po' più vicina, benchè non conforme al pensiero kantiano, è l'opinione sorta col Cohen e dopo di lui accolta dai Neokantiani. Egli dice che l'appercezione non è altro che l'unità sintetica contenuta nelle categorie (5), sicchè essa si può considerare come la forma delle categorie, come ciò che è

(1) Op. cit. pag. 252.

(2) Ib. pag. 262. Anche il Caird tiene le categorie per specie dell'unità dell'appercezione e dice che il Kant ha il torto di non aver mostrato come le categorie sieno determinate nel loro numero e carattere da questa unità (Op. cit., pag. 381).

(3) *L'Analitica trascendentale*. Roma 1880, pag. 11.

(4) *Ded. trasc.* della 2^a Ediz., § 10, pag. 121-2.

(5) Op. cit. pag. 143.

comune e sta a base di queste (1). Basandosi questa opinione sull' ammissione dell' identità tra l' appercezione e l' unità sintetica contenuta nel giudizio, vediamo se ciò è vero ed esaminiamo quindi i due passi del Kant, che egli cita in appoggio. Il primo passo suona: l' unità della congiunzione del vario (nel tirare una linea per conoscerla) è l' unità stessa della coscienza (2), ed il Cohen dice che quella prima unità è quella contenuta nelle categorie, giacchè il Kant dice nei Prolegomena che nell' assioma: la linea retta è la più corta tra due punti, vi è bisogno della categoria di grandezza, sicchè nella sintesi di tirare la linea l' unità consiste nel concetto di grandezza (3). Questa conclusione però non vale, giacchè il Cohen confonde due cose diverse, e in vero nel passo della Critica si tratta della conoscenza di un oggetto, in quello dei Prolegomena di un giudizio; l' unità espressa nel primo il Kant mostra come abbia per condizione l' appercezione, sotto cui deve stare ogni intuizione, mentre nel secondo dice che i giudizi sintetici della matematica debbano stare sotto le categorie, sicchè, essendo nel primo espressa l' unità dell' intuizione e nella seconda l' unità del giudizio, non si può trarre alcuna assimilazione tra l' unità sintetica delle categorie e l' appercezione.

Più importante è l' altro passo, in cui il Kant si esprime così: l' unità sintetica dell' appercezione cioè l' unità trascendentale, che viene pensata nelle categorie (4). Qui il Cohen crede che di queste due unità la

(1) Ib. pag. 144.

(2) *Ded. trasc.* della 2^a Ediz. § 17, pag. 143.

(3) *Op. cit.*, § 20, pag. 55.

(4) *Ded. trasc.* della 2^a Ediz. § 24, pag. 152.

prima sia l'appercezione, la seconda invece sia l'unità sintetica delle categorie; invece se noi osserviamo bene quel passo e lo poniamo in relazione con ciò che il Kant dice prima, troveremo che qui non si tratta di due unità ma sempre della stessa, cioè dell'appercezione. Di fatti la frase del Kant va completata con ciò che dice poco dopo parlando della sintesi intellettuale, la quale è quella che è pensata nelle categorie in riguardo al vario dell'intuizione (1), sicchè si deve dire: l'unità dell'appercezione, cioè l'unità che è pensata nelle categorie in riguardo al vario dell'intuizione. In questa frase si vede che il pensato non si può intendere nel senso in cui lo prende il Cohen, cioè di contenuto, ma qui non vuol dir altro che la categoria in riguardo al vario dell'intuizione pensa l'unità sintetica dell'appercezione, cioè, come dice il Kant altrove, che la categoria fa sì che il vario di una mia intuizione sia rappresentato come appartenente all'unità dell'appercezione (2), sicchè risulta chiaramente che qui si tratta di una e la stessa unità.

A questi due passi il Cohen ne aggiunge poi in un altro Capitolo della sua opera altri due, cioè la chiusa della Deduzione trascendentale della seconda edizione, ed un passo dei Progressi della metafisica dal Leibnitz e Wolf, nei quali egli vuol trovare che le categorie sono ricondotte all'unità dell'appercezione. Nel primo passo il Kant dice: la Deduzione trascendentale è l'esposizione dei puri concetti della mente come principii della possibilità dell'esperienza,

(1) Ib. pag. 152.

(2) Ib. § 21, pag. 147.

(3) Op. cit. pag. 183.

ed è l'esposizione di questi come determinazioni dei fenomeni nel tempo e nello spazio, ed è finalmente l'esposizione di questi dall'unità sintetica originaria dell'appercezione come dalla forma della mente in relazione al tempo ed allo spazio, come forme originarie della sensibilità (1). È vero che quì il Kant dice che l'appercezione è la forma della mente, ma non dice che è la forma delle categorie, nè dal chiamare egli le categorie le forme, e l'appercezione la forma si può concludere che questa sia la forma generale che include le altre, giacchè tale non è l'appercezione, ma, come dice il Kant, essa è la prima forma o il primo principio della mente, su cui si basa tutto il suo uso (2). Da questo primo principio *a priori* della mente non derivano le altre forme *a priori* della mente, giacchè di queste il Kant dice che sono quei concetti originari che fanno sì che il vario sia portato sotto l'appercezione (3), sicchè sì l'una che le altre sono principii originari tra loro irriducibili.

Più conforme all'opinione del Cohen è il secondo passo, ove il Kant dice che ci saranno tanti concetti *a priori* della mente, quanti sono i modi dell'unità sintetica dell'appercezione del vario dato dall'intuizione (4), e da ciò il Cohen trae che le categorie sono i modi dell'appercezione; in che egli ha ragione perchè il Kant dice prima che l'unico concetto fondamentale, che è nella mente *a priori*, è quello della sintesi (5). Che quì l'appercezione

(1) *Ded. trasc.* della 2ª Ediz., pag. 163-4.

(2) *Ib.* § 17, pag. 143.

(3) *Ib.* § 21, pag. 147.

(4) *WERKE*. Ediz. cit. Vol. I, pag. 502.

(5) *Id.* *Ibidem*.

sia considerata come la forma generale delle categorie sta bene, ma da ciò non si può concludere che sia tale anche nella Critica, giacchè la memoria che contiene quella dottrina è di molto posteriore, e fu pubblicata soltanto appena dopo la sua morte, ed in essa si trovano molte modificazioni alla Critica, specialmente sul giudizio e sull'esperienza, sicchè l'unica cosa che si può dire, si è che il Kant comprese più tardi come tra le categorie e l'appercezione non vi potesse essere quella relazione artificiale ed indiretta da lui posta nella Critica, ma come invece ve ne dovesse essere una più intima di dipendenza, sicchè la opinione del Cohen rappresenta uno sviluppo posteriore della dottrina kantiana.

Perciò noi dobbiamo dire che il Cohen non è riuscito a provare quell'identità tra le due unità, tra quella espressa dalle categorie e quella dell'appercezione, e ciò gli era impossibile, perchè il Kant nella Critica le distingue nettamente, e dice soltanto che la categoria è quella che riferisce il vario dell'intuizione all'appercezione. Non potendovi essere quell'identità tra le due unità, va da sè che l'appercezione non possa neppur essere la forma generale delle categorie, tanto più che il Kant, mentre riconduce ogni cognizione all'appercezione come di lei condizione ultima, non fa ciò delle categorie, ma mostra soltanto come queste portino il vario sotto l'appercezione, sicchè tra queste e quelle, ambedue originarie, non c'è alcuna relazione diretta, ma soltanto una indiretta per mezzo della mente o del giudizio, col cui mezzo quelle due cose originarie tra loro irriducibili sono poste in relazione tra loro.

11. Basandosi sull'ammissione che l'appercezione è la forma delle categorie, il Cohen trae la convinzione che il vero *a priori* per il Kant sia l'apperce-

zione, laquale è la causa originaria innata dell'*a priori*, sicchè le categorie sono *a priori*, soltanto in quanto sono manifestazioni dell'unità sintetica dell'appercezione (1); e l'appercezione diventa quindi, secondo il Cohen, il vero *a priori* kantiano di terzo grado, giacchè ad essa, oltre che le categorie, si riducono anche le forme dell'intuizione (2). Questa opinione del Cohen manca però di ogni fondamento, giacchè il Kant, come abbiamo già visto, pone sempre come originari ed irriducibili sì il tempo e lo spazio che le categorie, e perchè l'appercezione trascendentale non è la forma delle forme, sicchè non può essere ciò che fa sì che sieno *a priori*. Di più il Kant, lungi dal dare all'appercezione la funzione di rendere *a priori* le forme sì dell'intuizione che della mente, le dà un altro ufficio, quello cioè di dare validità oggettiva alle nostre cognizioni; da questo ufficio non si può poi passare all'altro, come risulta dal fatto che nella Deduzione trascendentale si ammette sempre l'apriorità delle categorie, e su questa ammissione si basa tutta la spiegazione del modo come esse ottengono valore oggettivo.

Questa opinione del Cohen proviene dal desiderio di mettere la dottrina kantiana in maggior accordo coi risultati cui ora è giunto il Nuovo criticismo basandosi sulla psicologia fisiologica e sulla teorica della conoscenza, le quali, come ben dice lo Zeller, hanno posto di nuovo in discussione l'apriorità delle forme ammesse dal Kant, ed hanno resa necessaria una molteplice correzione ed un'importante semplificazione delle categorie kantiane (3).

(1) Op. cit. pag. 113 e 119.

(2) Ib. pag. 104-5.

(3) Art. sul Kant nella *National Zeitung* del 10 Giugno 1881

E in vero, come abbiamo visto, l'unico vero *a priori* riconosciuto dalla nuova scuola critica è l'appercezione o la condizione della coscienza, e il Gohen volle trovare anche nel Kant quest'opinione per mostrare come egli sia d'accordo colla nuova dottrina. Ma il fatto che il Kant ha esposto nella Deduzione trascendentale una dottrina, la quale a preferenza di tutte le altre da lui date fu considerata poi come vera, mentre le altre sono state considerate false, non deve spingerci a dare al Kant opinioni che egli non ha mai avute, giacchè, come abbiám visto, l'appercezione non è nè la forma delle forme, nè ancor meno l'unica forma *a priori*. Su questa questione meglio del Cohen s'esprime il Riehl, il quale dice che il semplice e profondo pensiero della connessione dell'unità delle forme coll'unità della coscienza è oscurato e confuso dalla dottrina delle categorie considerate come originarie (1); con ciò egli, benchè creda che il Kant coll'appercezione abbia voluto dare l'unica forma ridotta all'unità della coscienza, pure confessa che questa dottrina urta con quella delle categorie, la quale oscura e confonde l'altra.

L'opinione del Cohen che il Kant abbia considerata l'appercezione come la forma generale delle forme può venir giustificata in parte dal fatto che questi pone l'appercezione come la condizione ultima di ogni congiunzione, sicchè avrebbe ragione quegli di pretendere che il nostro filosofo riduca anche le categorie a quella, il che avrebbe dovuto fare se avesse ottenuto l'*a priori* nel modo che vuole il Cohen. Questi dice che quegli partì dalla questione come sono possibili giudizi sintetici *a priori* e trovò

(1) Op. cit. Vol. I, pag. 387.

che questa possibilità si basa sull'unità sintetica (1); ciò però non è vero, giacchè il Kant trovò nella forma *a priori* la risposta a quella questione, e nel determinare le forme sciolse la questione generale nelle speciali componenti quella, e chiese come sia possibile ogni singola scienza che contiene giudizi sintetici *a priori*, e la risposta a questa questione la trovò nelle diverse forme *a priori*. Il Kant non partì quindi dall'unità sintetica e ricercò poi quali sono i modi speciali di essa, ma pose come un fatto indubitabile l'esistenza di forme *a priori* della sensibilità e della mente, dalle quali risultava la possibilità del giudizio sintetico *a priori*, sicchè per ciò non poteva neppure venirgli in mente di ricercare una forma generale delle forme, e quindi non poteva neppure pensare che le categorie potessero, come ogni cognizione, ricondursi all'appercezione.

12. Confermata così la nostra opinione che per il Kant la relazione tra le categorie e l'appercezione sta in ciò che sono le categorie quelle che riferiscono il vario dell'intuizione all'appercezione, dobbiamo ora vedere se questa parte della dottrina kantiana è valida. Questa si basa sulla considerazione che il giudizio non è altro che il modo di portare una data cognizione all'unità oggettiva dell'appercezione, come si vede dalla copula è, la quale distingue l'unità oggettiva dalla soggettiva (2); essendo quindi tale il giudizio, la categoria, che è quella che determina il giudizio, riferisce le rappresentazioni all'appercezione. Se noi osserviamo bene questa considerazione sul giudizio, vedremo che essa realmente non dice altro

(1) Op. cit. pag. 109.

(2) *Ded. trasc.* della 2^a Ediz., § 19, pag. 146.

che il giudizio è il modo di dare validità oggettiva alle rappresentazioni; con ciò però non si spiega in alcun modo diretto come il giudizio porti le rappresentazioni sotto l'appercezione, sicchè il Kant può giungere a questa conclusione soltanto in seguito alla sua ammissione che è l'appercezione quella che dà valore oggettivo alle rappresentazioni. Perciò il ragionamento del Kant è questo: il giudizio è il modo di dare valore oggettivo alle rappresentazioni, il valore oggettivo è dato dall'appercezione, quindi il giudizio è il modo di portare le rappresentazioni sotto l'appercezione; esso però contrasta coll'altro, con cui il Kant vuol provare il valore oggettivo delle categorie, ove dice che le categorie sono funzioni logiche del giudizio e portano quindi le rappresentazioni sotto l'appercezione, ma l'appercezione è quella che dà valore oggettivo, sicchè le categorie sono quelle che fanno sì che la rappresentazione abbia valore oggettivo (1). In questi due ragionamenti vi è un circolo vizioso, giacchè nel primo dal valore oggettivo ammesso si prova la relazione all'appercezione e nel secondo dall'ammissione della relazione all'appercezione si prova il valore oggettivo. L'errore da cui è prodotto poi il circolo, non può stare che nel primo ragionamento, giacchè il Kant parte dal fatto che l'appercezione dà valore oggettivo e si sforza di porre in un qualche modo la relazione tra l'appercezione e le categorie per dare valore oggettivo a queste; mentre tutto ciò sarebbe stato inutile, se fosse partito dall'ammissione che il giudizio è una determinazione oggettiva delle rappresentazioni; l'oggettività delle categorie sarebbe

(1) Ib. § 21, pag. 147-8, § 24, pag. 157.

venuta da sè, non essendo esse che le funzioni logiche del giudizio e quindi non ci sarebbe stato bisogno del lungo ed intricato lavoro della deduzione trascendentale. L'errore sta quindi nel primo ragionamento, nel quale unisce insieme oggettività ed appercezione, il che fa sì che non s'accorga dell'errore, il quale si mostra invece chiaramente quando dalle prove che dà si osservi che tutta la sua dimostrazione si restringe al valore oggettivo che dà il giudizio alla rappresentazione, e non alla relazione all'appercezione, la quale è soltanto supposta. È vero che si potrebbe dire che la relazione all'appercezione data dal giudizio è provata col fatto che l'unità del giudizio è necessaria, sicchè questa è data dall'unità dell'appercezione; ma neppur con ciò si può ottenere dal Kant quella conclusione, perchè necessario vale per lui *a priori*, e quindi dovrebbe dire che l'unità del giudizio è data da concetti *a priori*, ma non mai dall'appercezione, tanto più che la deduzione metafisica ha mostrato come l'unità del giudizio sia data dalle categorie; il che si vede chiaramente nei Prolegomena, ove appunto il Kant sostiene che il giudizio sperimentale ha valore oggettivo, il quale gli vien dato dalle categorie che contiene (1). Da ciò dobbiamo concludere come il Kant non abbia provato che il giudizio riferisca la rappresentazione all'appercezione, da che risulta che neppure le categorie possono riferire le rappresentazioni all'appercezione.

La conclusione, cui così siamo giunti in questo capitolo, è che il Kant non è riuscito a provare la validità oggettiva delle categorie, sicchè la deduzione trascendentale è priva di valore.

(1) Op. cit. § 18, pag. 50-1.



CAPITOLO DUODECIMO

GLI SCHEMI ED I PRINCIPII *A PRIORI*

1. Trovate nello spazio, nel tempo e nelle categorie le forme *a priori* della sensibilità e della mente, al Kant rimane da fare un'altra ricerca sulle forme *a priori*, dovendo vedere quali sono quelle forme *a priori* che uniscono le categorie ai fenomeni. Avendo divisa del tutto la sensibilità dalla mente ed avendo fatto i fenomeni sensibili e le categorie intellettuali, tra i primi e le seconde non vi poteva essere relazione essendo di natura tra loro diversa, per cui dovendosi per la conoscenza ottenere la loro unione, questa doveva essere data da altri principii *a priori* che fossero sì intellettuali che sensibili. Questa ricerca il Kant la compie nell'Analitica dei principii, la quale è un canone per la forza giudicatrice, cioè per la facoltà di sussumere sotto regole (1). In ogni sussunzione, quivi egli dice, di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere

(1) *Analitica dei principii. Einl.*, pag. 165.

omogenea all'ultimo (1), quest'omogeneità non vi esiste però tra i concetti *a priori* della mente e le intuizioni empiriche, per cui vi deve essere un terzo che stia in omogeneità da una parte colle categorie dall'altra col fenomeno, e faccia possibile l'applicazione delle prime all'ultimo; esso deve esser puro, ma nello stesso tempo e intellettuale e sensibile, ed è lo schema trascendentale (2). Quale è ora questo schema? Il concetto della mente contiene pura unità sintetica del vario, ed il tempo, come condizione formale del vario del senso interno e quindi della congiunzione di ogni rappresentazione, contiene un vario *a priori* della pura intuizione; ora una determinazione trascendentale di tempo è omogenea colle categorie in quanto è universale e si basa su una regola *a priori*, essa è poi anche omogenea col fenomeno in quanto il tempo è contenuto in ogni rappresentazione empirica del vario, quindi l'applicazione delle categorie al fenomeno è possibile per mezzo della determinazione trascendentale di tempo, la quale è lo schema dei concetti della mente (3).

Lo schema in sè non è altro che un prodotto della forza d'immaginazione e precisamente della di lei facoltà pura, mentre l'immagine è il prodotto dell'empirica (4); esso non è altro quindi che la rappresentazione d'un processo generale dell'immaginazione di procurare la sua immagine ad un concetto (5). Lo schema poi di un concetto puro non può esser portato in un'immagine, e non è altro che

(1) Ib. I *Hauptst.* pag. 168.

(2) Ib. pag. 169.

(3) Ib. pag. 169-170.

(4) Ib. pag. 171-2.

(5) Ib. pag. 171.

la pura sintesi espressa dalle categorie, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, il quale riguarda la determinazione del senso interno, secondo le condizioni della di lui forma, in riguardo a tutte le rappresentazioni, in quanto queste devono essere unite *a priori* in un concetto secondo l'unità dell'appercezione (1). Quali sono ora questi schemi? Lo schema della quantità è il numero, il quale è una rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno ad uno (2); lo schema della realtà è la continua ed omogenea di lui produzione nel tempo, lo schema della sostanza è la perduranza del reale nel tempo; quello della causa è il reale cui segue sempre qualche cosa, quello della comunanza è il coesistere delle determinazioni di una cosa con quelle di un'altra, quella della possibilità è la concordanza della sintesi di diverse rappresentazioni colle condizioni del tempo (3), lo schema della realtà è l'esistere in un dato tempo, quello della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo (4).

Gli schemi quindi non sono altro che determinazioni *a priori* di tempo secondo regole, e queste vanno, secondo l'ordine delle categorie, sul tempo contenuto, sull'ordine e sull'insieme del tempo in riguardo a tutti gli oggetti possibili, sicchè essi non sono altro che le vere ed uniche condizioni per procurare ai concetti della mente relazione agli oggetti e quindi significato, e servono a restringere l'uso delle categorie alla sensibilità (5).

(1) Ib. pag. 172.

(2) Ib. pag. 172.

(3) Ib. pag. 173.

(4) Ib. pag. 174.

(5) Ib. pag. 174-5.

2. Come si vede tutta questa costruzione degli schemi si basa sulla pretesa separazione posta dal Kant tra sensibilità e mente e quindi tra intuizioni e concetti, noi però abbiamo già fatto vedere come non vi sia quell'abisso tra le due facoltà, e come invece nella sensibilità si mostri attiva la stessa funzione, che è attiva nella mente, sicchè per noi vi ha omogeneità in questo riguardo tra i fenomeni e le categorie, e non vi è bisogno di schemi. Questo poi è, come ben nota lo Spicker, del tutto incomprensibile dovendo esser puro e intellettuale e sensibile insieme(1); di fatti, come osserva il Cantoni, il Kant col chiamare gli schemi concetti sensibili non scioglie il problema nè intorno alla natura, nè intorno agli uffici loro, e rimane sempre il dubbio, se sì essi che il processo che li produce appartengano alla sensibilità o alla mente (2). È vero che per togliere ogni valore a questa possibile obbiezione, il Kant dice che appartengono all'immaginazione, ma noi abbiamo già visto come questa, nel modo che è da lui considerata, non sia che una creazione arbitraria fatta esclusivamente per porre in unione la sensibilità e la mente da lui prima completamente separate, mentre per la cognizione c'è bisogno della loro fusione.

Esaminiamo però egualmente il ragionamento dato dal Kant per porre quale schema la determinazione trascendentale di tempo. Per riuscire a ciò il Kant parte dalla necessaria omogeneità che vi deve esistere tra la rappresentazione ed il concetto e dice che questa omogeneità non vi è tra i concetti della mente e le rappresentazioni empiriche, sicchè vi è

(1) Op. cit. pag. 28.

(2) Op. cit. pag. 285.

bisogno di un terzo, il quale è la determinazione trascendentale di tempo, giacchè questa, in quanto è prodotta dalle categorie, è omogenea a queste, e in quanto è contenuta in ogni intuizione empirica è omogenea a questa. Nel far ciò però, come ben osserva l'Ueberhorst, il Kant incorre in due errori logici: difatti 1) le categorie ed il tempo sono universali in un modo diverso, le prime astraendosi da ogni materia concreta, il secondo comprendendosi ogni concreto, 2) il tempo, che coincide colle categorie nel predicato di universalità e coll'intuizione in quello di sensibilità, non può star di mezzo a questi due, giacchè per poter far ciò dovrebbe coincidere in un predicato essenziale, che potesse comprendere sì le categorie che il tempo (1).

Come è possibile poi di ottenere quella determinazione trascendentale di tempo, se le categorie non possono riferirsi all'intuizione? Che ciò sia impossibile fu già fatto notare dal Brastberger, il quale dice che, giacchè ogni intuizione sensibile ha bisogno d'una rappresentazione per essere sussunta sotto i concetti della mente, si deve chiedere quale è la terza rappresentazione che rende possibile la sussunzione del tempo, come pura intuizione, sotto le categorie, e che fa possibile la determinazione trascendentale di tempo (2). È vero che il Kant nella Deduzione trascendentale ha detto che il tempo e lo spazio come intuizioni contengono una unità, la quale non sta nella mente ed è una delle categorie (3); ma allora

(2) Kant's *Lehre von dem Verhältnisse der Kategorien zu der Erfahrung*. Göttingen 1878, pag. 20.

(2) Op. cit. pag. 180.

(3) Op. cit. l. c. § 26, pag. 158-9.

il Kant avrebbe dovuto dire, perchè l'intuizione pura contiene le categorie e non l'intuizione empirica, mentre l'unica differenza che vi è tra loro sta nell'esser la prima del tutto *a priori*, mentre la seconda ha anche elementi *a posteriori*. Su ciò egli non si spiega, sicchè la sua ammissione che la pura intuizione sia determinata dalle categorie non è giustificata, e quindi egli non può neppur porre la determinazione trascendentale di tempo come schema, giacchè per ottenere quella ci vorrebbe di già uno schema. Il Kant poi pone la determinazione trascendentale di tempo e non quella di spazio come schema, perchè il tempo è la forma del senso interno e quindi di ogni intuizione, mentre lo spazio è la forma del senso esterno e quindi soltanto delle percezioni esteriori, ciò però, come osserva il Caird, contrasta colla dottrina kantiana che noi siamo consci dei nostri stati interni, soltanto in quanto siamo affetti dalle percezioni esteriori, sicchè la coscienza della successione dei nostri stati psichici non può esistere senza la coscienza degli oggetti nello spazio; perciò non potendosi avere coscienza del tempo se non si ha coscienza dello spazio, ambidue queste rappresentazioni avranno la stessa estensione e non nè avrà il tempo una maggiore di quella di spazio (1).

Per poter porre di mezzo lo schema, il Kant accresce l'opposizione tra intuizione e concetto e dice che essa consiste anche in ciò che la prima è individuale e determinata, e il secondo universale ed indeterminato, ma in ciò non vi esiste tutta quella opposizione, che egli vorrebbe, giacchè se il concetto è più astratto, più semplice e perciò più universale

(1) Op. cit. pag. 423.

dell'intuizione, esso non è però più indeterminato, e ciò avrebbe dovuto riconoscere il Kant, il quale fa del concetto una regola e lo fa provenire da una funzione della mente (1). Dal fatto poi che il concetto è universale e l'intuizione particolare non ne deriva mancanza di omogeneità tra essi, e meno ancora il bisogno della determinazione trascendentale di tempo come schema, giacchè tutta la nostra attività intellettuale consiste appunto nel processo generale di riferire il particolare all'universale, sicchè quella determinazione trascendentale di tempo, ben lungi d'essere una funzione speciale, non è che un caso speciale dell'attività generale dell'intelligenza (2).

Non potendo quindi la determinazione trascendentale di tempo esser lo schema, nè avendo noi d'altra parte bisogno dello schema per unire ciò che di fatto non è separato, possiamo fare a meno di esaminare i singoli schemi, la cui tavola, basandosi su quella delle categorie, è d'una patente artificiosità, sicchè dobbiamo dichiarare insostenibile tutta questa parte della dottrina kantiana.

3. Dopo aver mostrato come tra le categorie ed il fenomeno vi debba essere uno schema, perchè il concetto *a priori* della mente si possa mutare in giudizio, passa il Kant a specificare quali sono questi giudizi *a priori* della mente e li pone in un ordine sistematico basandosi sulla tavola delle categorie (3). Essi si distinguono in analitici ed in sintetici, per i primi il principio generale è il principio di contraddizione, il quale non può darci però un criterio della

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. I, pag. 402.

(2) WATSON. Op. cit. pag. 377.

(3) *Analitica dei principii II Absch.*, pag. 176.

verità (1), i secondi sono i più importanti per la logica trascendentale ed in essi bisogna uscire da un concetto per paragonarlo ad un'altra sintesi, e per far ciò è necessario un terzo, il quale contenga la sintesi dei due, e questo è il senso interno e la di lui forma *a priori*, cioè il tempo (2). I giudizi sintetici si basano poi sull'immaginazione, la cui unità sintetica si basa su quella dell'appercezione, sicchè queste due contengono la possibilità sia dei giudizi sintetici *a priori* che di quelli *a posteriori*; dovendo poi ogni cognizione riferirsi ad un oggetto, questo riferimento non è possibile che per mezzo dell'esperienza, sicchè la possibilità dell'esperienza è ciò che dà realtà oggettiva a tutte le nostre cognizioni (3). Senza questa relazione all'esperienza possibile, anche le proposizioni sintetiche *a priori* sono impossibili non avendosi così alcun oggetto, cui applicare la loro sintesi, per cui il principio sovrano di ogni giudizio sintetico *a priori* è: ogni oggetto sta sotto le condizioni necessarie dell'unità sintetica del vario dell'intuizione in un'esperienza possibile (4).

Nell'applicazione dei puri concetti della mente all'esperienza possibile l'uso della loro sintesi è o matematico o dinamico, giacchè va in parte soltanto sull'intuizione e in parte sull'esistenza di un fenomeno; i principii matematici hanno in sè certezza apodittica, i dinamici invece la hanno soltanto mediatamente ed indirettamente (5). Dalla tavola delle

(1) Ib. pag. 178.

(2) Ib. pag. 180.

(3) Ib. pag. 181.

(4) Ib. pag. 184.

(5) Ib. pag. 185.

categorie si ottiene la tavola dei principii, i quali sono: 1) Il principio degli assiomi dell'intuizione, 2) Quello delle anticipazioni della percezione, 3) Le analogie dell'esperienza, 4) I Postulati del pensiero empirico, i primi due sono matematici, i due ultimi dinamici (1).

Prima di procedere all'esposizione di questi esaminiamo il valore della dottrina finora esposta. I principii sono norme o regole fisse, secondo cui vanno disegnati gli schemi (2), e sono disposti dal Kant in una tavola basata su quella delle categorie e dei giudizi, sicchè tutti gli attacchi contro il numero e l'ordine dei principii per esser validi devono muovere contro la tavola dei giudizi (3). Che questa tavola non rappresenti, nè possa rappresentare nè l'ordine, nè il numero preciso dei modi di giudizio, fu già da noi mostrato, per cui non possiamo riconoscere alla tavola dei principii quell'esattezza e quel valore, che le dà il Kant. In tutti i principii entra qual principio sommo, che sta loro a base, la possibilità dell'esperienza, sicchè dobbiamo fermarci ad esaminare questo concetto della possibilità dell'esperienza, il quale dà valore oggettivo alla nostra cognizione.

Questo principio è provato dal Kant nel seguente modo nella Deduzione trascendentale: Per avere una cognizione ci vuole, egli dice, un concetto; sotto cui si pensi un oggetto, ed un'intuizione, che dia questo; ora l'intuizione è pura o sensibile, colla prima abbiamo cognizioni *a priori* soltanto formali ed i concetti matematici, che provengono da essa, non sono vere cognizioni, se non in quanto si suppone che

(1) Ib. pag. 185.

(2) TOCCO, *L'Analitica dei principii*. s. I. n. a. pag. 8.

(3) COHEN. Op. cit. pag. 210.

diano oggetti rappresentabili sotto quelle forme; le cose invece ci sono date dalla percezione, sicchè per avere una cognizione reale ci vuole il riferimento delle categorie all'intuizione empirica. Le categorie perciò non hanno altro uso per la cognizione delle cose che in quanto queste sono ammesse come oggetti della cognizione empirica, cioè dell'esperienza, e quindi la possibilità dell'esperienza è quella che dà validità oggettiva alla cognizione (1). Il Kant però nella stessa Deduzione trascendentale aveva posto quale principio che dà valore oggettivo alla cognizione la sintesi dell'appercezione (2), e nei Prolegomena aveva detto in molti luoghi che l'esperienza ha valore oggettivo soltanto in seguito ai concetti *a priori* che contiene (3), sicchè da una parte dice che la cognizione ha valore oggettivo in seguito all'appercezione, dall'altra in seguito alla sensazione, da una parte dice che l'esperienza come cognizione empirica dà valore oggettivo alla cognizione, e dall'altra che l'esperienza ha valore oggettivo soltanto perchè contiene concetti *a priori*. Che in ciò vi sia una contraddizione che non si può togliere in alcun modo, è chiaro, e soltanto il doppio significato che ha nel Kant la possibilità dell'esperienza, contenendo questa delle condizioni sì *a priori* che *a posteriori*, fa sì che essa sia mascherata, giacchè quando dice che è la possibilità dell'esperienza quella che dà valore oggettivo alla cognizione, si pensa che ciò debba essere per lui in seguito ai principii *a priori* che essa contiene, mentre, come abbi- am visto,

(1) *D. trasc. della II ediz.* § 22 pag. 149.

(2) *Ib.* § 17, pag. 143.

(3) *Op. cit.* § 18 pag. 50-1, § 19 pag. 52, § 20 pag. 55

egli dice espressamente che ciò è in seguito all' intuizione empirica. Ciò si vede bene quando si osservi che il Kant dice che i giudizi sintetici *a priori* hanno valore oggettivo soltanto quando si riferiscono all' esperienza, cioè quando i loro elementi formali dell' intuizione *a priori*, della sintesi dell' immaginazione e dell' unità dell' appercezione si riferiscono all' esperienza e che l' esperienza come sintesi empirica dà valore alle altre sintesi (1).

Quest' affermazione del Kant liberata da ogni oscurità e confusione rovina poi del tutto il suo edificio dell' *a priori*, togliendo ogni valore alla base della sua dottrina, cioè all' ammissione della cognizione *a priori*, giacchè questa viene dichiarata non esser vera cognizione e viene ammessa come tale soltanto se contiene elementi empirici, con che però cessa dall' esser indipendente del tutto da ogni esperienza, come dovrebbe essere essendo *a priori*. Essa poi rovina anche del tutto la Deduzione trascendentale delle categorie, nella quale il Kant si era sforzato in tutti i modi di mostrare come soltanto dalla forma *a priori* dell' appercezione potesse derivare la validità oggettiva, il che aveva potuto fare togliendo del tutto la materia e la cosa in sè e riducendole a pura forma. Questa materia riacquista ora suo malgrado il suo primo valore, ed egli è costretto a dire che è essa quella che dà valore oggettivo alla cognizione ed alle forme *a priori*, le quali soltanto quando si riferiscono all' intuizione empirica hanno valore oggettivo.

Di ciò però egli si dimentica ben tosto, e in seguito al doppio significato della possibilità dell' e-

(1) *Analitica dei principi*, pag. 182.

sperienza ritorna alla sua concezione idealistica. Difatti dall'affermazione che la cognizione ha valore oggettivo in quanto si riferisce all'esperienza come percezione, egli ricava che la possibilità dell'esperienza è ciò che dà valore oggettivo, e che tutto ciò che è di lei condizione ha valore oggettivo. La possibilità dell'esperienza però egli la intende poi in un senso diverso da quello che deve avere, cioè di concetto di esperienza come percezione, e la prende per concetto di esperienza quale sintesi necessaria di percezioni, e quindi dice che tutto ciò che è condizione dell'esperienza come sintesi di percezione ha valore oggettivo, sicchè i concetti *a priori*, che sono condizioni dell'esperienza come sintesi, hanno valore oggettivo. Con ciò la relazione alla sensazione è dimenticata del tutto e la possibilità dell'esperienza diventa un'espressione identica a forma *a priori* e come tale viene presa dal Cohen e dai Neokantiani, e solo il Riehl mostrò come ciò non si possa fare, giacchè essendo l'esperienza anche per il Kant composta di condizioni *a priori* ed *a posteriori*, queste non sono identiche alle sole forme soggettive, perchè tra esse vi è ancora la sensazione e la relazione alla cosa in sè, che non possono derivare dal soggetto (1).

Da ciò si vede come soltanto in seguito all'ambiguità dell'espressione di possibilità dell'esperienza il Kant possa considerare questa come la base dei giudizi sintetici *a priori*, mentre essendo essa una condizione empirica *a posteriori* non può mai servire a ciò, sicchè così cade tutto il fondamento della dottrina kantiana dei principii *a priori*.

(1) RIEHL. Op. cit. Vol. I, pag. 17-18. Vedi pure Staudinger, op. cit. pag. 112.

4. Passiamo ora all'esposizione ed all'esame di questi principii.

Il principio degli assiomi dell'intuizione è: tutte le intuizioni sono grandezze estensive (1); e in vero i fenomeni sono grandezze estensive, soltanto perchè come intuizioni devono essere rappresentati nel tempo e nello spazio, per mezzo della stessa sintesi, per cui mezzo sono determinati tempo e spazio in generale, cioè per mezzo del concetto di grandezza (2). Grandezza estensiva è quella in cui la rappresentazione delle parti fa possibile quella del tutto, e tale è il fenomeno come intuizione, perchè esso non può venir conosciuto nell'apprensione che per mezzo di una sintesi successiva, cioè da parte a parte (3). Questo principio trascendentale è molto importante, perchè egli solo fa applicabile in tutta la sua precisione la pura matematica ad oggetti dell'esperienza (4).

Questo principio è *a priori* per il Kant, perchè le intuizioni devono esser rappresentate nel tempo e nello spazio per mezzo della categoria di grandezza, contro ciò però ha mossa una grave obbiezione il Riehl, il quale dice che non vi è bisogno del concetto di grandezza per ottenere quel principio, giacchè esso discende dalla natura del tempo e dello spazio, come è data nell'Estetica. Inoltre, egli aggiunge, il concetto logico di quantità del giudizio non ha di comune col concetto matematico di grandezza che il nome adoperato nel primo caso metaforicamente; e per il con-

(3) *Analitica dei principii*, pag. 185.

(2) *Ib.* pag. 186.

(3) *Ib.* pag. 186-7.

(4) *Ib.* pag. 188.

cetto matematico di grandezza non vi è bisogno di alcuna categoria, ma basta la forma dell'intuizione e l'unità della coscienza (1). Se noi bene esaminiamo ciò che dice il Kant con questo principio, vedremo che, in fondo, il Riehl ha ragione. In primo luogo dobbiamo far osservare, come non sia vero che i fenomeni sieno grandezze estensive, soltanto perchè le intuizioni sono tali, giacchè queste non lo possono essere non potendo avere le nostre rappresentazioni alcuna estensione in sè, ma soltanto gli oggetti dell'intuizione possono essere estesi, sicchè dal fatto che i fenomeni sono grandezze estensive, non può concludere il Kant che le intuizioni sono tali, ma soltanto può dire che le intuizioni rappresentano gli oggetti come grandezze estensive. I fenomeni poi sono grandezze come oggetti di un'intuizione, perchè sono limitati e determinati, cioè perchè formano continui misurabili con numeri, e sono grandezze estensive perchè ogni fenomeno è intuito nello spazio e nel tempo e quindi quivi limitato, sicchè perchè il fenomeno è dato nella intuizione, che lo rappresenta nello spazio e nel tempo, è una grandezza estensiva, e quindi il dire che esso è tale, è lo stesso che dire che è l'oggetto dell'intuizione. Ma questo è appunto il fenomeno, sicchè queste due espressioni dicono la stessa cosa, sicchè il giudizio che il fenomeno è grandezza estensiva non è sintetico, ma, come ben dice lo Zwanziger, è analitico (1), è anzi tautologico, perchè con esso non si sorte dal concetto del soggetto, e perchè in esso il soggetto ed il predicato sono pensati nella relazione d'identità. Il Kant però

(1) RIEHL. Op. cit. pag. 407.

(2) Op. cit. pag. 104.

intende la grandezza in un senso speciale e dice che grandezza estensiva è quella grandezza, in cui la rappresentazione delle parti precede e fa possibile quella del tutto, e che i fenomeni sono grandezze estensive, perchè conosciuti per mezzo di sintesi successive; ma se fosse così, i fenomeni come intuizioni non potrebbero essere grandezze estensive, ma sarebbero tali soltanto come concetti, giacchè il Kant dice che tempo e spazio sono intuizioni e non concetti, perchè vi è un solo tempo e spazio e perchè le parti di essi non possono precedere il tutto, il quale non proviene da composizione (1). Perciò i fenomeni non possono venir intuiti come aggregati, cioè come quantità di parti da prima date, ma soltanto concepiti e pensati come tali, per cui da questa loro proprietà non si può passare ad un' analoga dell' intuizione. Da tutto ciò si vede come non ci sia bisogno del concetto di grandezza per ottenere questo principio, il quale non è che un giudizio analitico sul fenomeno come oggetto dell' intuizione.

5. Il principio delle anticipazioni della percezione suona: in tutti i fenomeni il reale, che è un oggetto della sensazione, ha grandezza intensiva, cioè ha grado (2). Percezione, dice il Kant, è la coscienza empirica, cioè una tale in cui vi è sensazione, e da questa si passa per cangiamenti gradualmente alla coscienza pura, in cui il reale sparisce e non vi resta che la coscienza formale *a priori* del vario nel tempo e nello spazio, quindi vi ha una produzione di grandezza di una sensazione dal suo principio nella pura intuizione (= 0) sino ad una grandezza qualunque, e

(1) *Estetica* § 2, pag. 75.

(2) *Analitica dei principii*, pag. 189.

perciò nella sensazione vi è una grandezza intensiva (1), cioè una che viene espressa soltanto come unità ed in cui la pluralità si può rappresentare soltanto coll'avvicinamento alla negazione (2). Tra la realtà nel fenomeno e la sua negazione vi è una connessione continua di molte possibili sensazioni intermedie, quindi il reale nel fenomeno ha sempre una grandezza non estensiva ma intensiva, cioè un grado (3), e perciò tutti i fenomeni sono grandezze estensive secondo l'intuizione, intensive secondo la semplice percezione, in ambi casi sono grandezze continue (4).

Questo principio il Kant l'ottiene partendo dall'affermazione che la sensazione passa per mezzo di cangiamenti gradualì dalla coscienza pura, in cui il reale sparisce e non vi resta che la coscienza formale del vario nel tempo e nello spazio, sino ad una grandezza qualunque del reale contenuto. Che la sensazione abbia un'intensità questo è un fatto, ma questa è una proprietà essenziale di essa che non ha bisogno nè di categorie, nè di schemi, giacchè non si può dare una sensazione senza che questa abbia una data intensità e qualità, sicchè il dire che ogni sensazione ha un grado è, come ben dice il Riehl, una proposizione analitica, essendo l'intensità un distintivo della sensazione come tale e stando quindi nel concetto di questa (5). È vero che alcuni vogliono che la sensazione in sè sia un fatto psichico, che non

(1) Ib. pag. 190.

(2) Ib. pag. 192.

(3) Ib. pag. 192.

(4) Ib. pag. 193.

(5) Op. cit. Vol. II, pag. 34.

ha nè relazione col soggetto e coll'oggetto, nè differenziazione di qualità ed intensità (1), ma l'unica ragione per asserir ciò la traggono dall'ammissione che queste determinazioni non possano esser date che dalle categorie; questa però è supposizione e non un fatto, giacchè non si può chiamare sensazione ciò che manca di tutte le caratteristiche di questa e perchè ogni sensazione è una modificazione della nostra sensibilità riferita a qualche cosa di diverso da questa, che ha una intensità ed una qualità, le quali due caratteristiche non sono mai separate una dall'altra. È vero che per riconoscere la sensazione e per determinare le sue caratteristiche la semplice sensazione come impressione pura non basta, per ciò però non c'è bisogno delle categorie, ma basta la coscienza colla sua forma generale, la quale unisce le impressioni in una sensazione e la distingue da tutte le altre, con che riusciamo pienamente ad esser consci della sensazione e delle sue determinazioni.

L'intensità della sensazione non è poi quella di cui parla il Kant, difatti tutti i mutamenti d'intensità nella sensazione si muovono da un limite inferiore ad uno superiore; il primo è la soglia della sensazione, al di sotto della quale l'eccitazione è troppo debole per produrre la sensazione, il secondo è l'altezza dell'eccitazione, al di sopra della quale un aumento nell'eccitazione non produce aumento nella sensazione (2). Come ben si vede questo grado della sensazione è ben diverso da quello che le assegna il Kant, il quale invece dice che la sensazione passa per gradi dalla mancanza di reale, che è nella

(1) IACOBSON. Op. cit. pag. 12.

(2) WUNDT. *Grundzüge*. Vol. I, pag. 222-3.

pura intuizione, alla sensazione piena di realtà (1); l'intensità della sensazione non ha nulla a che fare col grado di realtà in essa contenuto, tanto più che non vi è nella coscienza quel passaggio graduale dall'intuizione empirica alla pura, giacchè, quando una sensazione scompare dalla coscienza, ne scema a poco a poco la sensazione e resta la pura intuizione, ma ambedue gli elementi scompaiono insieme essendo uniti indissolubilmente tra loro.

Il Tocco prende questo principio delle anticipazioni della percezione nel senso che la sensazione non scompare ma scema grado a grado (2), ma ammette anche ciò nel senso che il grado di realtà della sensazione scemi, ciò non vorrebbe dire altro che la sensazione dopo un certo tempo perde la sua intensità originaria e rimane solo come idea della memoria, nel qual caso però non è più sensazione, e meno ancora pura intuizione, non avendo queste nulla da fare colle idee riprodotte dalla memoria. Da ciò dobbiamo concludere che il grado della sensazione non si può prendere nel senso che gli vuol dare il Kant, sicchè il principio delle anticipazioni della percezione perde ogni valore; il grado o l'intensità invece è una nota essenziale caratteristica della sensazione, sicchè il dire che ogni sensazione ha un grado sarebbe un giudizio analitico ma non uno sintetico e meno ancora uno sintetico *a priori*.

6. Passiamo ora alle analogie dell'esperienza, il cui principio è: Esperienza non è possibile che per

(1) Già lo Stattler ha fatto osservare come questa sia un'asserzione che non si può dimostrare in alcun modo. (Op. cit. Vol. I, pag. 393.)

(2) Op. cit., pag. 13.

mezzo della rappresentazione di una connessione necessaria delle rappresentazioni (1). Essendo l'esperienza una cognizione degli oggetti come sono nel tempo e non potendo questo venir percepito, così la determinazione dell'esistenza nel tempo non può avvenire che per mezzo della loro connessione nel tempo, cioè per mezzo di concetti *a priori* riuenti, i quali hanno la necessità che manca alle percezioni, che vengono nell'esperienza accidentalmente, sicchè l'esperienza non è possibile che per mezzo d'una rappresentazione della connessione necessaria della percezione (2). I tre modi del tempo sono durata, successione e contemporaneità, e da questi provengono le tre analogie, il cui principio generale si basa sull'unità necessaria dell'appercezione in riguardo ad ogni possibile coscienza empirica, cioè sulla legge che tutte le determinazioni empiriche di tempo devono stare sotto le regole della determinazione generale di tempo (3).

Contro questo principio generale delle Analogie abbiamo parlato abbastanza, quando abbiamo esaminato il concetto kantiano dell'esperienza e quando abbiamo negato ogni valore alla distinzione tra percezioni soggettive accidentali ed esperienza oggettiva e necessaria, sicchè non possiamo riconoscere questo principio come *a priori*. Di più il dire, che l'esperienza non è possibile che per mezzo della rappresentazione di una connessione necessaria delle rappresentazioni, è per il Kant una pura tautologia, giacchè l'esperienza si distingue dalla percezione,

(1) *Analitica dei principii*, pag. 197.

(2) *Ib.* pag. 198.

(3) *Ib.* pag. 198-9.

appunto perchè è una connessione necessaria delle rappresentazioni, sicchè esperienza e connessione necessaria di rappresentazioni vogliono dire la stessa cosa, e quindi questo principio non è un giudizio sintetico, ma uno analitico.

Le analogie sono tre, la prima delle quali suona: ad ogni mutamento dei fenomeni vi permane la sostanza ed il *quantum* della stessa non viene nè aumentato nè diminuito in natura (1). Di questo principio il Kant dà la seguente dimostrazione. Tutti i fenomeni sono nel tempo, il quale rimane e non cambia, e non potendo esso venir percepito si deve trovare nei fenomeni il *substratum* che rappresenta in generale il tempo, ma il *substratum* di ogni reale è la sostanza, di cui sola tutto ciò che appartiene all'esistenza può venir pensato come determinazione, quindi il perdurante, in relazione al quale soltanto tutti i rapporti di tempo dei fenomeni possono venir determinati, è la sostanza nel fenomeno, cioè il reale dello stesso, ciò che rimane sempre lo stesso come *substratum* di ogni mutamento; essendo poi che quella non può variare nell'esistenza, il di lei *quantum* nella natura non può venire nè aumentato nè diminuito (2). Difatti essendo la nostra apprensione del vario sempre successiva e mutevole, non potremo sapere se sia successiva o coesistente, se non vi fosse un perdurante, per mezzo del quale sono possibili determinazioni di tempo, per cui esso è nei fenomeni il *substratum* di ogni determinazione di tempo, ed è pure la condizione della possibilità di ogni unità sintetica delle percezioni, ed in questo perdurante ogni esistenza ed ogni mutamento nel tempo può esser riguardato soltanto come un modo

(1) Ib. pag. 201 - 2.

(2) Ib. pag. 202.

di esistenza di ciò che è e permane. Perciò in tutti i fenomeni il permanente è l'oggetto stesso, cioè la sostanza e tutto ciò che muta e può mutare appartiene alle sue determinazioni (1). Il dire che la sostanza, è permanente è una tautologia, perchè la permanenza è ciò che ci fa applicare ai fenomeni la categoria di sostanza, e la permanenza nei fenomeni è un principio che non si può mai dimostrare dogmaticamente, perchè concerne una proposizione sintetica *a priori*, e quindi sta a base dell'esperienza e non può venir dimostrata da questa. Il mutamento però si riferisce al permanente, cioè alla sostanza, sicchè in forma paradossica si può dire che la sostanza è l'unica cosa che può venir mutata, mentre ciò che varia non soffre alcun mutamento ma soltanto un cambio, perchè la sostanza nei fenomeni non è che il *substratum* di tutte le determinazioni di tempo, e perchè non vi è che un tempo che non si può nè togliere nè levare, cosicchè la permanenza è la condizione necessaria, sotto cui soltanto i fenomeni sono determinabili in un'esperienza possibile (3).

Per riuscire a questa prima Analogia il Kant dice che l'unico permanente è il tempo, il quale però non si può percepire, sicchè nei fenomeni si deve trovare il *substratum* che rappresenta in generale il tempo, e questo è la sostanza nel fenomeno, la quale rimanendo sempre la stessa non può nè aumentare nè diminuire. Qui, come si vede, egli dice che il tempo, unico permanente non si può percepire, per cui ci vuole qualche cosa che lo rappresenti nei fenomeni e questa è la sostanza. Che del concetto *a priori* del tempo non

(1) Ib. pag. 203.

(2) Ib. pag. 206.

(3) Ib. pag. 207.

si possa dare una percezione, è conforme ai principii della Critica kantiana, ma se non si può avere una percezione, si deve però sempre avere una pura intuizione, la quale, come mostrò il Kant nell'Estetica, accompagna e fa possibile tutte le nostre rappresentazioni, sicchè non si capisce come il Kant, dopo aver dimostrata la necessità dell'intuizione di tempo, dica che c'è bisogno d'un *substratum* dei fenomeni che rappresenti il tempo e cerchi quello nella categoria di sostanza. È vero che si potrà dire che il Kant nella Deduzione trascendentale ha mostrato che il tempo e lo spazio, come intuizioni *a priori* non diano una vera cognizione, per ottenere la quale vi è bisogno della categoria di sostanza, ma neppure quest'osservazione riesce a salvare la dimostrazione di questa analogia, giacchè colà il Kant dice che la categoria è necessaria per determinare e per conoscere un dato tempo e spazio, sicchè la determinazione trascendentale di tempo diventa lo schema, ma quella non è necessaria per conoscere il tempo come forma, il quale viene intuito senza bisogno di categorie.

Nel dire che il tempo viene rappresentato dalla sostanza il Kant poi inverte, come ben dice il Cantoni, totalmente le partite tra gli schemi e le categorie, giacchè mentre gli schemi, cioè le determinazioni di tempo, rendono possibile l'applicazione delle categorie, qui le categorie rappresentano il tempo (1). Contro quest'osservazione mosse un'obiezione il Tocco, il quale dice che l'espressione del Kant è senza dubbio infelice, ma non si deve intendere come vuole il Cantoni, giacchè il tempo come forma si può conoscere senza sostanza che lo rappresenti, sicchè la dimostrazione kantiana si deve interpretare

(1) Op. cit. pag. 298.

nel modo che dobbiamo ammettere il costante ed il variabile nei fenomeni, perchè diversamente questi non si potrebbero inquadrare nello schema del tempo (1). Che il Kant dica che il tempo si può conoscere senza categorie, questo è un fatto, ma appunto in ciò sta la contraddizione del Kant, il quale nell'Estetica dice ciò e poi nell'Analitica dice l'opposto, sicchè il Tocco per togliere una contraddizione ha fatto rilevare un'altra. L'interpretazione che questi poi dà, si riduce a dire che i fenomeni devono contenere il tempo per potersi inquadrare nella determinazione di tempo, giacchè costante e variabile non sono che i modi del tempo, ma allora non c'è bisogno di questa analogia, giacchè i fenomeni per il Kant devono essere nel tempo, essendo questo una delle loro forme necessarie *a priori*, sicchè essa si riduce ad una semplice tautologia.

Avendo ammesso che il tempo non si può percepire, il Kant, dice che nei fenomeni vi deve essere un *substratum* che permane. Che cosa è questo *substratum*? Cosa sia questo *substratum* per il Kant è una cosa alquanto incomprensibile, giacchè, come ben dice il Laas, si cerca e si cerca invano questo *substratum*, il quale deve esser percepito e deve rappresentare il tempo (2). Di fatti nel determinare quello il Kant cade in nuove contraddizioni, giacchè, come ben osserva il Cantoni, ora lo prende per il reale stesso nel fenomeno, ora per il nostro modo di rappresentare l'esistenza uella coscienza (3), sicchè potremo prenderlo in due sensi: uno noumenico ed uno fenomenico. Vediamo in quale dei due sensi si può prendere. Nel fenomeno non può essere per il Kant per-

(1) Op. cit. pag. 18.

(2) LAAS. *Kant's Analogien der Erfahrung*. Berl, 1873, pag. 70.

(3) Op. cit. pag. 207-8.

manente la forma, perchè, essendo l'unico permanente il tempo, questo sarebbe percepito, il che è negato dal Kant, il quale appunto perciò dice che nel fenomeno vi deve essere un *substratum* permanente, sicchè ciò che è permanente nel fenomeno non può essere che la materia di esso o qualche cosa che è contenuta in questa, tanto più che deve esser percepito, il che non è possibile della forma, di cui non si può avere un' intuizione empirica. Ma se il *substratum* permanente sta nella materia, di esso si deve dare una cognizione *a posteriori*, giacchè la materia è ciò che corrisponde alla sensazione e quindi il principio che esprime che nel fenomeno permane qualche cosa non può essere un giudizio sintetico *a priori*, ma deve essere uno *a posteriori*. Ne si può dire che il permanente deve essere inteso in un senso fenomenico, non essendo esso che la sostanza, la quale è una categoria, giacchè il Kant dice chiaramente che la permanenza è ciò che ci spinge ed applicare la sostanza ai fenomeni (1), sicchè prima si deve trovare il permanente nei fenomeni, e poi si può dire che in essi vi è una sostanza. Il permanente quindi che è nei fenomeni e che per il Kant deve rappresentare il tempo, non si può trovare che nella materia del fenomeno; ora dobbiamo vedere cosa può permanere in questa. La materia è ciò che corrisponde alla sensazione, questa però non è sempre la stessa, ma varia in qualità ed intensità, e quindi varia anche la materia singola del fenomeno, sicchè il permanente in essa si deve cercare nel fattore costante della sensazione, cioè nella cosa in sè, la quale è l'unica cosa permanente nella sensazione e nel fenomeno. Perciò se noi osserviamo bene ed esplichiamo

(1) *Analitica dei principii*, pag. 204.

il concetto kantiano secondo i principii della Critica, dovremo dire che il permanente nel fenomeno è ciò che proviene dalla cosa in sè, sicchè la prima analogia dell'esperienza dovrebbe suonare così: nei fenomeni permane sempre ciò che corrisponde alla cosa in sè, e ciò tanto più che il Kant stesso dice che la proposizione che la sostanza è permanente è una tautologia (1). Che questo permanente debba provenire dalla cosa in sè, si vede meglio da ciò che dice il Kant nella confutazione dell'Idealismo, ove dice che essendo la mia esistenza nel tempo determinata dal permanente, questo non può essere qualche cosa in me, sicchè la di lui percezione è possibile soltanto per mezzo di una cosa fuori di me e non per mezzo della semplice rappresentazione di una cosa (2).

Se tale è il permanente, la permanenza della sostanza non può essere un giudizio sintetico *a priori*, ma, malgrado egli dica che la permanenza non è creata dall'esperienza esterna, ma è *a priori* come condizione necessaria di ogni determinazione di tempo (3), deve essere uno *a posteriori*, perchè della materia del fenomeno non possiamo avere che una tale conoscenza. Che sia così, si vede dal fatto che i due principii della continuità del movimento e della indistruttibilità della materia, che corrispondono a questa analogia kantiana, furono trovati col mezzo dell'esperienza e non *a priori*, giacchè soltanto l'accumularsi dell'esperienza ci ha insegnato che la materia non nasce, nè perisce, ma è per noi indistruttibile, e soltanto l'esperienza in questi ultimi

(1) *Analitica dei principii*. pag. 204.

(2) *Confutazione dell'idealismo*, pag. 236.

(3) *Ib.* pag. 238.

tempi ci ha mostrato come il movimento non sparisca mai, ma si trasformi in un altro, sicchè è continuo ed indistruttibile. Difatti, come ben dice lo Spencer, l'indistruttibilità della materia, lungi dall'essere stata ammessa come una verità evidente da sè, fu universalmente rigettata come un errore palese, come lo provano le superstizioni primitive e la credenza alla magia, e soltanto l'accumulazione e la sistematizzazione dei fatti l'hanno fatta ammettere, facendo meglio interpretare quei fatti, che portavano, l'uomo a credere che qualche cosa sorgesse dal nulla e mostrando che in tutti i casi la quantità data di materia non può sparire ma soltanto si trasforma (1). Egualmente si riconobbe il principio della continuità del movimento, soltanto dopo che le scienze esatte diedero precisione alle concezioni, mentre prima gli uomini fino a Galileo, basandosi sulle percezioni non controllate, ammettevano che il movimento va perduto, e che i corpi hanno una tendenza a perdere il loro movimento, finchè s'arrestano (2).

7. La seconda analogia dell'esperienza suona: tutti i mutamenti accadono secondo la legge di connessione di causa ed effetto (3). Di essa il Kant dà la seguente dimostrazione: Quando io percepisco la successione dei fenomeni, io connetto due percezioni

(1) *Premiers principes*. P. II, Cap. IV, § 52, pag. 183-4. Dice bene il Wundt che soltanto dopo il Lavoisier, il quale pose gli elementi come parti della materia qualitativamente immutabili, venne indubitabile l'assioma che riconduce tutti i mutamenti al movimento e pone la materia come indistruttibile (*Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causal-princip*. Erlangen 1866, pag. 20).

(2) *Ib.* Cap. V., § 55, pag. 192.

(3) *Analitica dei principii*, pag. 207.

nel tempo, ma la connessione è un prodotto della facoltà sintetica dell'immaginazione e questa può riunire i due stati in due modi, sicchè l'uno o l'altro sia il precedente nel tempo, per cui la percezione sola lascia indeterminato il rapporto oggettivo dei rapporti seguentisi. Perchè questo sia determinato, il rapporto tra questi due stati deve essere così pensato che venga necessariamente determinato quale dei due venga prima e quale dopo, ed il concetto, che ha con sè una necessità dell'unità sintetica, non può essere che un puro concetto della mente, il quale non sta nella percezione. Questo è il concetto del rapporto di causa ed effetto, di cui la prima determina l'ultimo come il conseguente e non come qualche cosa che nell'immaginazione sola potrebbe succedere, e quindi soltanto perchè assoggettiamo tutti i mutamenti alla legge di Causalità è l'esperienza possibile (1).

A conferma di questa dimostrazione egli aggiunge i seguenti ragionamenti. L'apprensione del vario del fenomeno è sempre successiva, e perchè questa successione sia oggettiva, l'apprensione deve stare sotto una regola necessaria, giacchè oggetto è ciò nel fenomeno che contiene la condizione della regola necessaria dell'apprensione (2). Ogni apprensione quindi di un avvenimento è una percezione che segue un'altra e nella percezione di ciò che succede si deve trovare la regola di successione, la quale rende necessario l'ordine delle percezioni seguentisi, sicchè la successione soggettiva dell'apprensione si deve dedurre dalla successione oggettiva dei fenomeni (3).

(1) Ib. pag. 208.

(2) Ib. pag. 209-10.

(3) Ib. pag. 210-1.

Perciò nel precedente deve stare la condizione del successivo, giacchè, se così non fosse, ogni successione nella percezione sarebbe puramente soggettiva, mentre se noi sperimentiamo che qualche cosa succede, vi deve essere un precedente, cui secondo una regola succede qualche cosa, e questa regola rende oggettiva la sintesi soggettiva e fa possibile l'esperienza di un avvenimento (1). Questa regola non può essere ricavata *a posteriori* dall'esperienza, giacchè noi non possiamo mai apporre all'oggetto la successione, se non vi sta a fondamento una regola che ci costringe ad osservare quest'ordine della percezione più tosto che un altro, essendo ciò quello che rende possibile la rappresentazione di una successione nell'oggetto (2). Di fatti noi abbiamo rappresentazioni soggettive, cui possiamo dare significato oggettivo soltanto colla relazione ad un oggetto della nostra rappresentazione, ma questa non fa altro che sottomettere ad una regola e rendere necessaria la congiunzione delle rappresentazioni, cosicchè le dà il valore oggettivo (3), sicchè, quando io percepisco che qualche cosa succede, in questa rappresentazione vi è contenuto che qualche cosa precede e che questo ordine non si può rivoltare, e che quando è posto lo stato che precede, deve succedere necessariamente il dato avvenimento (4). Essendo la mente sola quella che fa possibile la rappresentazione di un oggetto, il che succede nel trasporto che fa dell'ordine temporale ai fenomeni ed alla loro esistenza, ed essendo la percezione che qualche cosa succeda

(1) Ib. pag. 212-3.

(2) Ib. pag. 213-4.

(3) Ib. pag. 214.

(4) Ib. pag. 215.

una che appartiene ad un'esperienza possibile, il principio *a priori* di ragion sufficiente è la base dell'esperienza possibile, cioè della cognizione oggettiva dei fenomeni in riguardo al loro rapporto nella successione temporale (1).

Esaminiamo ora questa dottrina. Il Kant dice che la legge di Causalità è un puro concetto *a priori* della nostra mente, perchè l'esperienza non è possibile senza la connessione necessaria tra i fenomeni e questa ci è data dalla mente, la quale pone nella successione quella regola e quell'ordine necessario dei fenomeni, sicchè quel nesso causale è una condizione *a priori* dell'esperienza. Con ciò egli vuole sostituire all'abitudine dell'Hume un concetto *a priori*, e ciò perchè, secondo il suo principio, la necessità non può venir data dall'esperienza, ma è data da un concetto *a priori*. Difatti egli dice che la percezione ci dà una successione di due fenomeni, ma non ci dice quale dei due debba essere sempre precedente e quale conseguente; ciò però è vero di una sola percezione non di più della stessa cosa tanto ripetute da divenire abitudine, giacchè queste ci danno una successione invariabile, la quale ci costringe a considerare l'ordine della successione come necessario. Che sia così, tutti i fatti d'abitudine ce lo mostrano e se il Kant non lo vuol riconoscere, ciò dipende dalla sua ammissione, che la necessità non può provenire dall'esperienza; ma noi abbiamo già mostrato a lungo come questa ammissione sia priva di valore. Su questa unica ammissione egli basa tutta la sua costruzione; e in vero in appoggio al suo ragionamento, il quale dice che, perchè l'apprensione sog-

(1) Ib. pag. 216.

gettiva della successione diventi la percezione oggettiva dell'ordine necessario di essa, ci vuole un concetto della mente che ponga quest'ordine, egli porta l'unico argomento che essendo l'oggetto ciò che contiene la condizione di quell'ordine necessario, e non potendo questo, perchè necessario, essere che *a priori*, per cangiare l'apprensione soggettiva in esperienza ci vuole un puro concetto della mente. Ma ammesso anche che l'oggetto sia ciò che contiene la condizione della regola necessaria, questo è *a priori* soltanto in seguito all'ammissione dell'apriorità delle necessità, giacchè quella condizione dell'oggetto potrebbe stare nel fattore oggettivo di esso, cioè nella cosa in sè, e quindi potrebbe provenire da un fattore *a posteriori*, il che è anche realmente, come si vede dal fatto che noi diciamo di due fenomeni quale è l'antecedente e quale è il conseguente soltanto in seguito all'esperienza. Il Kant poi dice che l'esperienza non ci può dare quella connessione necessaria, anche perchè senza questa non vi ha quella, ciò però non è vero che delle costruzioni ed osservazioni scientifiche dell'uomo adulto e civilizzato non però delle prime esperienze del fanciullo. Queste sono da prima semplici sensazioni e percezioni tra loro associate, e tra queste soltanto in seguito all'esercizio ed alla ripetizione troviamo delle connessioni necessarie, e ciò quando esse ci si presentano tanto spesso che l'associazione tra loro diviene indissolubile. Per ciò l'esperienza primitiva del fanciullo non suppone la connessione necessaria tra i fenomeni, ma questa proviene da quella, sicchè dobbiamo concludere che l'ammissione del Kant è del tutto falsa, per cui la sua dottrina sulla seconda analogia riesce insostenibile.

Ammesso però anche che la dimostrazione del-

l'apriorità fosse valida, questa Analogia non darebbe egualmente una giusta soluzione del problema della Causalità, giacchè il Kant accettò la posizione del problema come fu data dall' Hume e cercò soltanto di sostituire all'abitudine un principio *a priori*. Anche egli quindi ammette che la Causalità non sia che la connessione necessaria tra due fenomeni, la quale fa sì che l'uno sia sempre antecedente e l'altro conseguente (1), ma la semplice successione temporale non è ragione sufficiente per passare da un avvenimento effetto alla causa o viceversa (2), e la causa è qualche cosa più della relazione tra antecedente e conseguente, essa è una relazione di potere, giacchè tra i due fenomeni non basta vi sia precedenza nel tempo, ma vi deve essere una dipendenza di uno dell' altro (3). Perciò la dot-

(1) Dice bene lo Stöhr che per il Kant successioni eguali inconvertibili e successioni causali sono la stessa cosa (*Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant* s. Wien 1884 pag. 34.) Contro questa parte della dottrina kantiana furono mosse gravi obiezioni prima dall' Hartmann (*Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*. Berlin 1875 pag. 78-81) e dal Göring (*System der kritischen Philosophie*. Leipzig 1874-5 Vol. II, pag. 197-8, i quali mostrarono come niuno prenda la percezione precedente per causa della successiva, e come niuno neppure attribuisca un nesso causale alle molte percezioni che si seguono tra loro in un ordine non convertibile. Altre obiezioni furono poi mosse anche dal Wundt, il quale mostrò come quest'asserzione contrasti coi fatti della nostra percezione interna ed esterna, i quali non ci permettono di confondere la successione oggettiva colla causalità. Di fatti, egli dice, la congiunzione delle nostre rappresentazioni e la successione delle nostre impressioni le concepiamo come successione senza che si abbia coscienza della regolarità della serie; e la concezione della regolarità dell' accadere è un tardo prodotto dello sviluppo intellettuale, al quale non possiamo unire un fatto tanto primitivo come quello della successione, mentre all' opposto non possiamo spiegare la causalità senza l'intuizione della successione temporale (*Logik*, Vol. I, pag. 532).

(2) RIEHL. Op. cit. Vol. II, pag. 247.

(3) LEWES. Op. cit. Vol. II, pag. 379-80.

trina del Kant anche se fosse valida non ci spiegherebbe quella nozione di potere, che vi è sempre nella relazione causale. L'unica cosa vera che esprime questa dottrina si è il fatto che l'uomo adulto e civilizzato pone ed applica ovunque la relazione causale, sicchè questa appare in lui come qualche cosa d'originario; questa originarietà è però soltanto una relativa e sparisce, quando si osservi come non si trovi quella relazione nelle prime esperienze del fanciullo, e come questa si sia sviluppata soltanto dopo che la volontà ci ha mostrata l'esistenza di un agente e dopo che in seguito all'esperienza siamo riusciti a proiettare fuori di noi quella relazione tra la volontà e il corso delle nostre idee (1), che direttamente abbiamo trovata in noi. Dal fatto quindi che la legge di Causalità è implicata in ogni nostra esperienza ed è la base di ogni induzione, non dobbiamo concludere all'apriorità assoluta di essa, ma le dobbiamo riconoscere soltanto una priorità relativa all'uomo adulto e civilizzato, mentre essa dipende e proviene egualmente dall'esperienza organizzata della specie (2).

(1) La esposizione e la difesa di questa dottrina il lettore la potrà trovare nel Capitolo secondo del mio Saggio sull' *Origine del principio di Causalità* (Verona- Padova 1885).

(2) Lo Schopenhauer dice che il Kant ha trascurata l'unica dimostrazione valida per l'apriorità del principio di Causalità, quella cioè della possibilità dell'intuizione empirica oggettiva (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vol. I, pag. 527), la quale è possibile soltanto se sono preformati nell'intelletto il tempo, lo spazio e la causalità, questa come regolatrice dell'ingresso dei mutamenti (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1847, § 21, pag. 56). Ma, come ben dice il Wundt, anche questa dimostrazione è lungi dall'esser valida, giacchè pone nei semplici processi della percezione sensibile i risultati di una riflessione scientifica molto posteriore, alla quale sola si deve se noi consideriamo gli oggetti come causa delle nostre rappresentazioni,

8. La terza analogia suona: tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite come coesistenti nello spazio, sono in azione reciproca tra loro (1). Coesistenti sono le cose quando nell'intuizione empirica la percezione dell'una può seguire la percezione dell'altra o viceversa, per cui la coesistenza è la percezione del vario nello stesso tempo, ma non potendosi percepire il tempo, è necessario un concetto della mente della reciproca successione della determinazione delle cose esistenti le une fuori delle altre per rappresentare la coesistenza come oggettiva, e questa rappresentazione è quella di comunanza o azione reciproca. Perciò la coesistenza delle sostanze nello spazio non si può conoscere nell'esperienza che sotto la supposizione d'un'azione reciproca delle sostanze tra loro e questa è anche la condizione della possibilità delle cose stesse come oggetti dell'esperienza (2). Perciò oltre all'esistenza vi deve essere qualche cosa, con cui un oggetto determina nel tempo il posto dell'altro e viceversa, e ciò è possibile soltanto se ogni sostanza contiene in sé la causa di diverse determinazioni nelle altre e gli effetti delle cause delle altre, sicchè le sostanze devono stare in comunanza dinamica, perchè possa venir conosciuta la coesistenza in un'esperienza possibile, e quindi tutte le sostanze nel fenomeno in quanto sono coesistenti devono stare in continua azione reciproca (3). Qui il Kant vuol provare che senza il concetto di azione reciproca non si potrebbe percepire la coesi-

mentre la mente non sviluppata non distingue le sue rappresentazioni dalle cose (*Logik*. Vol. I, pag. 533 e 454).

(1) *Analitica dei principii*, pag. 223-4.

(2) *Ib.* pag. 224-5.

(3) *Ib.* pag. 226.

stenza, giacchè questa non vuol dir altro che esistenza del vario nello stesso tempo ed il tempo non si può percepire. In questa dimostrazione egli dice che coesistenti sono le cose, quando nell'intuizione empirica la percezione dell'una può seguire quella dell'altra e viceversa, il che non può esser dato dell'apprensione, ma ci vuole una categoria per dire che quella relazione è basata nell'oggetto. Vediamo ora se ciò è vero. Noi diciamo che due sensazioni sono coesistenti, quando nel percepirle noi possiamo rinversare l'ordine, con cui si sono presentate a noi (1), sicchè perciò non vi è bisogno di alcuna categoria e di nessun principio *a priori*; noi diciamo poi che due oggetti sono coesistenti, quando possiamo rinversare l'ordine con cui si presentano a noi i due gruppi di sensazioni che compongono la rappresentazione dei due oggetti, sicchè anche qui non vi è bisogno di alcuna categoria. Il Kant a sostegno della sua opinione dice che in questo modo non conosciamo che percezioni soggettive e che ci vuole appunto la categoria per sapere che la coesistenza delle percezioni è basata nell'oggetto, ma questa asserzione del Kant l'abbiamo già dimostrata falsa, avendo visto come il valore oggettivo non possa provenire dai concetti *a priori*. Ciò si può vedere anche qui, difatti, se la ragione della coesistenza sta nell'oggetto, essa può stare o nel fenomeno o nella cosa in sè; se, nel fenomeno, deve stare della materia, giacchè nella forma non può stare essendo questa soggettiva; se quindi sta nella materia, ciò vuol dire che sta sempre in ciò che proviene dalla cosa in sè e non nella ca-

(1) SPENCER. *Psychologie*. P. VI. Cap. XXII. § 366, Vol. II, pag. 284-5.

tegoria. Questo è l'unico argomento che il Kant porta in appoggio. dell'introduzione della categoria per ottenere la coesistenza degli oggetti, sicchè, non essendo questo valido, dovremo dire che quest'introduzione non è giustificata in alcun modo.

Vediamo ora perchè la categoria che si deve applicare sia quella di comunanza. Per poter far ciò bisogna che nella coesistenza si mostri un rapporto di sostanze tali, che l'una contenga delle determinazioni, la cui causa è contenuta nelle altre e viceversa, ma nella coesistenza noi non vediamo nulla di tutto ciò. Difatti nella percezione di due oggetti coesistenti non vi è alcuna determinazione, che abbia la sua causa nell'altro oggetto, le percezioni di due oggetti possono soltanto succedersi reciprocamente, ma ciò non indica che essi abbiano un'influenza tra loro, giacchè possono benissimo coesistere due oggetti senza che l'uno abbia alcuna azione sull'altro. Per ammettere qui comunione o azione reciproca, la percezione precedente dovrebbe essere o contenere la causa del presentarsi della successiva e viceversa, ciò però non è, giacchè nè nella prima percezione, nè nel primo oggetto non vi è nulla che sia la causa della seconda, ma le due cose sono del tutto indipendenti tra loro tanto che il togliere o il mutare l'una non influisce sull'altra, e perchè, se le due percezioni si succedono l'una all'altra, da ciò non possiamo concludere che l'una sia causa dell'altra. Per ciò noi dobbiamo dire col Laas che il concetto di successione reciproca viene qui dal Kant con violenza applicato dinamicamente e mutato in quello d'infusso e di comunanza (1), oppure dobbiamo rico-

(1) Op. cit. pag. 200.

conoscere collo Stöhr che per il Kant azione reciproca non è rapporto mutuo di causa ed effetto, ma convertibilità della successione di certi elementi dati (1), sicchè possiamo concludere che la categoria di comunanza quì non si può applicare se si conserva ad essa il di lei significato proprio.

Soltanto l'errata opinione sulla natura della Causalità ha spinto il Kant ad ammettere che la coesistenza implicasse azione reciproca e da ciò fu tratto a porre la categoria di comunanza come necessaria alla percezione della coesistenza, il che, come abbiám visto, è falso. Non essendovi quindi bisogno di alcuna categoria e meno ancora di quella di comunanza per ottenere la percezione della coesistenza, viene da sè che non possiamo nè accettare per vera la terza analogia, nè ritenerla un principio *a priori*. Difatti il principio che le sostanze sono sempre in azione reciproca tra loro, lungi dall'esser implicato nella percezione della coesistenza, non è altro che un corollario dei principii della continuità del movimento e della indistruttibilità della materia, giacchè essendo ogni materia dotata di movimento, e non potendo nè questo nè quella sparire ma soltanto trasformarsi, viene da sè che ogni parte della materia agisca sulle altre e subisca l'azione delle altre. Perciò essendo questa terza analogia un corollario di due principii ottenuti col mezzo dell'esperienza, ne risulta che essa non può essere un principio *a priori*, ma è uno *a posteriori* proveniente dall'esperienza.

9. Le tre analogie dell'esperienza non sono altro per il Kant che i principii della determinazione dell'esistenza dei fenomeni nel tempo secondo i di lui

(1) Op. cit. pag. 52.

tre modi (1). Quì il tempo non è che la regola della mente, secondo la quale l'esistenza dei fenomeni può ottenere unità sintetica secondo i rapporti di tempo, per cui non essendo la natura che la connessione secondo regole necessarie dei fenomeni in riguardo alla loro esistenza, ci sono regole *a priori*, le quali fanno possibile una natura (2). Queste regole o leggi sono le analogie, le quali dicono: tutti i fenomeni stanno in una natura e ci devono stare, perchè senza questa unità *a priori* non sarebbe possibile nessuna unità dell'esperienza e quindi nessuna determinazione degli oggetti nella stessa (3). Di esse quindi non si può dare una dimostrazione dogmatica per mezzo di concetti, e l'unica dimostrazione di esse si può dare partendo dalla possibilità dell'esperienza, come una cognizione in cui devono esser dati tutti gli oggetti, se vogliono avere valore oggettivo, e la cui forma consiste nell'unità sintetica dell'appercezione. Nell'esperienza poi abbiamo trovato delle condizioni *a priori* della continua e necessaria determinazione di tempo per ogni esistenza nel fenomeno, senza le quali è impossibile ogni determinazione empirica di tempo (4).

Questa considerazione del Kant sulla unica dimostrazione possibile delle analogie, ci costringe ad un'altra ricerca prima di dichiarare che esse non sono giudizi sintetici *a priori*, giacchè essendo state esse ritrovate quali condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza, dobbiamo vedere cosa sia pre-

(1) *Analitica*, pag. 227.

(2) *Ib.* pag. 228.

(3) *Ib.* pag. 228.

(4) *Ib.* pag. 229.

supposto da ogni nostra esperienza, e se ciò sia le analogie, il cui principio è che l'esperienza è possibile soltanto sotto la connessione necessaria delle rappresentazioni. Questa ricerca è tanto più necessaria che, come giustamente osserva il Cohen, anche la scuola empirica col Mill riconosce un principio dell'induzione, che essa però vuol trarre dall'esperienza (1), sicchè dobbiamo vedere quale è il principio incluso in essa e se può venir tratto dall'esperienza. Il Mill dice che nell'enunciazione di ciò che è induzione, vi è incluso un principio, cioè l'uniformità nel corso della natura (2), la quale, come ogni altro assioma, è una generalizzazione dall'esperienza (3), basata su generalizzazioni antecedenti e serve da premessa maggiore del sillogismo, in cui si può porre ogni induzione, sicchè essa non è dimostrata da questa, ma è una condizione necessaria di questa dimostrazione (4). L'induzione però può anche avere il suo principio in un'altra induzione, perchè l'induzione scientifica è preceduta dalle induzioni della vita comune, sicchè per dare la prova dell'esattezza di un'induzione, bisogna basarsi sempre sull'ipotesi che si sono già fatte alcune induzioni di certezza indubitabile, e non si può far altro che correggere una generalizzazione col mezzo delle altre (5).

(1) Op. cit. pag. 218.

(2) *System der deductiven und inductiven Logik* (trad. ted.) Braunschweig 1863, L. III, Cap. III, § 1, Vol. I, pag. 362-3.

(3) Ib. pag. 364.

(4) Ib. Cap. IV, § 2, pag. 372.

(5) Ib. § 2, pag. 377-8. Anche per il Bain il principio di ogni induzione è l'uniformità della natura (*Logique inductive et deductive* (trad. franc.) Paris 1875, L. II, Cap. V., Vol. I,

Trarre l'uniformità della natura dall'esperienza, basare sull'induzione ciò che è la condizione di ogni induzione pare ed a ragione al Mansel un paralogismo (1) e al Tocco un circolo vizioso (2); questo paralogismo e questo circolo però spariscono, quando si osservi la distinzione fatta dal Mill tra le induzioni primitive e le scientifiche, delle quali le prime sono induzioni per enumerazione semplice, mentre le seconde sole sono vere induzioni, il cui principio è l'uniformità della natura. Per ciò questa può ben essere il risultato delle primitive induzioni dell'uomo, e di fatti non è altrimenti, giacchè per sapere che il corso della natura è uniforme, bisogna aver avuto delle esperienze che ci mostrino questa uniformità, giacchè senza di esse non avremo potuto avere quel principio il quale, trattando di una cosa di fatto, non ci può esser dato che *a posteriori*. Ciò è provato dal fatto che quel principio soltanto in seguito ai progressi scientifici divenne chiaro e manifesto, mentre prima era lungi dall'essere tenuto per vero dall'uomo primitivo, come anche ora non è ritenuto per tale dall'uomo volgare, il quale ammettendo il caso ed i miracoli mostra chiaramente di non conoscere quel principio. Questa negazione dell'uniformità della natura non fu neppur riconosciuto sempre dai filosofi, difatti, come ben dice il Mill, quasi tutti i filosofi greci, compreso Aristotile, riconoscevano il caso e l'arbitrio come agenti naturali, ed anche ora molti

pag. 330, L. III, Cap. II, Vol. II, pag. 13). il quale è il postulato universale necessario, che noi non possiamo giustificare, non potendo dare di lui nessuna ragione dimostrativa (Vol. I, App. D., pag. 399-400).

(1) *Prolegomena Logica*, 2 Edition. London s. a., pag. 159.

(2) Op. cit. pag. 19.

filosofi la disconoscono col sostenere il libero arbitrio negli atti della volontà. (1) Si vede quindi che il principio dell'uniformità della natura non può essere uno *a priori*, ma non è che uno *a posteriori*, come risulta dal fatto, che fu riconosciuto soltanto a poco a poco in seguito all'accumularsi delle esperienze, le quali hanno bandito il caso dalla natura ed hanno mostrato che questa è retta da leggi uniformi, e così hanno trasformato in assioma ciò che da prima non fu posto che come ipotesi. Questa origine del principio sommo di ogni induzione scientifica conferma la nostra Critica delle Analogie dell'esperienza, sicchè possiamo concludere che queste non sono giudizi sintetici *a priori*, ma che, in quanto esprimono una legge reale, hanno soltanto una priorità relativa, essendo esse la base dell'esperienza dell'uomo adulto e civilizzato e il fondamento di ogni induzione scientifica.

10. I postulati del pensare empirico secondo il Kant sono: 1) ciò che concorda colle condizioni formali dell'esperienza è possibile, 2) ciò che concorda colle condizioni materiali dell'esperienza è reale, 3) ciò la cui concordanza colla realtà è determinata secondo condizioni generali dell'esperienza è necessario, e questi principii della modalità non sono altro che spiegazioni dei concetti della possibilità, realtà e necessità nel loro uso empirico (2). Il postulato della possibilità delle cose richiede che il loro concetto concordi colle condizioni formali dell'esperienza, giacchè

(1) MILL. Op. cit. L. III, Cap. XXI, § 1, Vol. II, pag. 106-7. Per Aristotile confronta Zeller. *Philosophie der Griechen*. Vol. III, pag. 304-5.

(2) *Analitica*, pag. 230.

questa contiene ogni sintesi per la cognizione dell'oggetto, mentre un concetto che contiene la sintesi si deve tener per vuoto e non si riferisce ad alcun oggetto, se questa sintesi non appartiene all'esperienza, sicchè è la concordanza colle condizioni formali di questa ciò che dà possibilità oggettiva al concetto (1). Difatti se si volessero fare nuovi concetti di sostanze, forze, azioni reciproche della materia che ci dà la percezione, senza togliere l'esempio della loro connessione dall'esperienza, si cadrebbe in puri fantasmi, delle cui possibilità non si ha alcun segno, perchè in essi non si ammette a maestra l'esperienza, nè si trae questi concetti da lei (2).

Il postulato di conoscere la realtà delle cose chiede percezione e la connessione dell'oggetto con qualche percezione reale, giacchè nel puro concetto di una cosa, non si può trovare alcun carattere della sua esistenza (3).

Il terzo postulato va sulla necessità materiale data nell'esistenza, la quale non si può conoscere da concetti, ma soltanto dalla connessione con ciò che è percepito secondo le leggi generali dell'esperienza. Come necessario noi non possiamo però conoscere che l'esistenza dell'effetto della data causa, e perciò il criterio della necessità starà nella legge dell'esperienza possibile, che tutto ciò che accade è determinato *a priori* nel fenomeno per mezzo della sua causa, sicchè noi non riconosciamo nella natura la necessità che dagli effetti, le cui cause ci sono date, e la necessità nell'esistenza non va al di là del campo dell'esperienza possibile (4).

(1) Ib. pag. 231.

(2) Ib. pag. 232.

(3) Ib. pag. 234.

(4) Ib. pag. 239.

Sui postulati del pensiero empirico non c'è bisogno che ci tratteniamo a lungo, giacchè di essi basta che mostriamo come non sono giudizi sintetici *a priori*, il che si vede facilmente perchè essi determinano cose di fatto, per le quali ci vuole l'esperienza. Difatti nel secondo e nel terzo anche per il Kant ci vuole la concordanza colla sensazione, la quale non può esser data che *a posteriori*, sicchè essi non contengono tutti gli elementi *a priori*, come dovrebbero se fossero giudizi sintetici *a priori*. Parrebbe invece che il primo, il quale esprime una relazione alle condizioni formali dell'esperienza, potesse essere *a priori*, ma se tale può essere per il Kant, non può essere per noi, che non abbiamo riconosciuta l'apriorità delle forme. Questi postulati derivano poi dalle categorie della modalità, la cui artificiosità ed inesistenza fu già dimostrata, sicchè anche per ciò non possiamo accettarli per principii originari *a priori*.

La conclusione, cui così siamo giunti in questo capitolo, si è che il Kant non è riuscito a provare nè la esistenza necessaria, nè l'apriorità degli schemi e dei principii *a priori*, sicchè neppur questa parte della sua dottrina può esser ritenuta da noi come valida.



CONCLUSIONE

1. Giunti alla fine dell'esposizione critica della dottrina kantiana dell'*a priori*, dobbiamo esporre succintamente i risultati di essa per vedere poi a quale conclusione ci conduce questo nostro studio. Dall'esposizione noi abbiamo visto come il Kant fosse pervenuto al nuovo concetto dell'*a priori*, col quale superò la disgiunzione precritica dell'innato e dell'acquisito, e come desse un doppio significato all'*a priori*, quello cioè di indipendente dall'esperienza, come cognizione, e quello di proveniente dallo spirito, come forma. Mentre la cognizione *a priori*, conserva ancora il significato di innato, la forma non può venir presa per tale, e non può neppure esser presa come condizione dell'esperienza, giacchè essa è tale, non perchè è *a priori*, ma soltanto perchè ha validità oggettiva. Fra queste due specie di *a priori* vi è poi un'opposizione, perchè, se si dà soltanto una condizione *a priori* della conoscenza, non si può dare una cognizione *a priori*, essendo ogni cognizione il prodotto di quella condizione e della sensazione. Per scoprire e dimostrare l'*a priori*

il Kant vorrebbe seguire un metodo aprioristico, ma, malgrado la sua pretesa, egli deve giovare della Psicologia per scoprirlo, mentre per dimostrarlo si giova del criterio della necessità ed universalità dell'*a priori*, il quale forma la base ed il presupposto di tutta la Critica, e a base di tutto il suo lavoro il nostro filosofo ammette pure due premesse: una logica nella distinzione tra il giudizio sintetico ed analitico, ed una psicologica nella opposizione tra sensibilità e mente, e queste gli permettono di asserire l'esistenza di giudizi sintetici *a priori* nella matematica, fisica e metafisica, e l'esistenza di forme *a priori* della sensibilità e della mente. Le forme della prima sono tempo e spazio, quella della seconda le categorie, per le quali ci è bisogno di ricercare come abbiano valore oggettivo, a che serve la Deduzione trascendentale, la quale non prova l'apriorità loro, ma soltanto il loro valore oggettivo. Per riunire poi le forme della sensibilità e le categorie tra loro disperate e per ottenere quindi una cognizione, il Kant si giova degli schemi e dei principii *a priori*, i quali così diventano la terza specie di forme *a priori*.

Diamo ora un riassunto delle critiche mosse a questa dottrina del Kant. Noi abbiamo cominciato col mostrare come il criterio dell'*a priori* riesca privo di ogni valore, giacchè l'universalità assoluta può venir soltanto sospettata *a posteriori*, ma non si può mai dimostrare nè *a priori*, nè *a posteriori*, e perchè la necessità di una cognizione può provenire dall'esperienza, tanto più che la differenza tra cognizioni necessarie e contingenti è una relativa e non una assoluta. Egualmente prive di valore sono le premesse della dottrina, giacchè la differenza tra i giudizi analitici e sintetici non è una fissa e stabile, e

perchè non vi è opposizione tra la sensibilità e la mente, manifestandosi in ambedue la stessa attività dello spirito. Dall'esame degli argomenti addotti dal Kant in favore della cognizione *a priori*, abbiamo visto come non si possa dare una tale, giacchè non si può dare nè un'intuizione *a priori*, la quale è una parola cui non si può unire alcun senso, nè un giudizio sintetico *a priori*, come non vi esistano giudizi sintetici *a priori* nè nella matematica, nè nella fisica, nè nella metafisica, e come neppur l'esperienza contenga concetti *a priori*. Abbiamo fatto vedere poi come il Kant non avesse provata l'apriorità della forma, giacchè le relazioni tra le sensazioni non provengono dal soggetto ma dalle relazioni tra gli oggetti; mentre unica cosa proveniente dallo spirito si è l'integrazione e la differenziazione delle sensazioni, che forma la condizione della coscienza ed è l'unica forma *a priori*. Questa conclusione, cui siamo pervenuti dallo studio generale sulla forma, è confermata dall'esame delle singole forme. Di fatti gli argomenti sull'apriorità delle forme dell'intuizione non hanno alcun valore, giacchè tempo e spazio non sono nè pure intuizioni, nè forme soggettive, ma hanno soltanto una priorità relativa, essendo implicati in ogni esperienza dell'uomo adulto. Anche l'apriorità delle categorie non fu dimostrata dal Kant; il quale costruì una tavola simmetrica di esse, che non si può trarre da quella dei giudizi, sicchè, non essendo questa neppur giusta, quella non esprime le funzioni originarie della mente, le quali invece non sono che l'integrazione e la differenziazione delle impressioni. Che questa debba essere l'unica reale categoria si vede dalla Deduzione trascendentale, la quale pone a base di ogni cognizione l'appercezione trascendentale; questo giusto concetto non fu però riconosciuto

dal Kant, il quale non la considerò come il vero ed unico *a priori*, ma volle col di lei mezzo provare la validità oggettiva delle categorie, in che non poté riuscire, non provenendo questa dal soggetto, ma dall'oggetto.

Eguualmente insostenibile è la dottrina sugli schemi, i quali non sono necessari, non essendovi opposizione tra la sensibilità e la mente, e non possono esser dati dalla deduzione trascendentale di tempo, giacchè questa non è omogenea colle categorie e col fenomeno, e non può esser data senza un'altra rappresentazione intermedia. Non è neppur valida la dottrina sui principii *a priori*, il cui principio fondamentale contrasta colla Deduzione trascendentale e non è uno *a priori*, perchè la condizione dell'esperienza è una *a posteriori* e non può quindi servire di base a principii *a priori*. Il primo principio degli assiomi dell'intuizione non è che un giudizio analitico, e non è quale lo enuncia il Kant, giacchè non sono estese le intuizioni ma gli oggetti, i quali sono pensati e non intuiti come grandezze estensive; egualmente analitico è il principio delle anticipazioni della percezione, il quale ha pure un significato diverso da quello datogli dal Kant. Il principio poi delle analogie dell'esperienza non è che una semplice tautologia, e le analogie non sono principii *a priori*; di fatti la prima è *a posteriori*, la sostanza non potendo essere che la cosa in sè, il che è confermato dal fatto che i principii dell'indistruttibilità della materia e della continuità del movimento sono stati ottenuti in seguito all'esperienza. Anche la seconda analogia è un principio *a posteriori*, non potendosi basare la relazione causale che sulle relazioni dei fattori oggettivi, e tale è pure la terza, la quale non è che un corollario dei principii della

continuità del movimento e della indistruttibilità della materia. Le analogie non sono neppure i presupposti necessari dell'esperienza, giacchè, se è vero che le nostre attuali esperienze ed induzioni scientifiche hanno bisogno del principio dell'uniformità della natura, ciò non è delle prime esperienze dell'uomo non civilizzato, dalle quali invece deriva quel principio. Egualmente i postulati del pensiero empirico non sono principii *a priori*, ma *a posteriori*, perchè non si occupano della forma ma della materia della conoscenza.

2. La conclusione, alla quale così ci ha condotti questo nostro studio, si è che il Kant non è riuscito a provare con nessun argomento l'apriorità nè della cognizione, nè delle singole forme della sensibilità e della mente, sicchè noi dobbiamo sostenere che la di lui dottrina che ammette la cognizione *a priori*, ed il tempo, lo spazio, le categorie, gli schemi ed i principii come *a priori* è insostenibile. L'unica cosa che egli riuscì a provare co' suoi argomenti si è la priorità del tempo, dello spazio e del principio fondamentale delle analogie dell'esperienze, questa priorità non è però un'assoluta, nè può implicare l'apriorità, ma è soltanto una relativa alla nostra coscienza sviluppata, sicchè questo fatto vero non riesce minimamente a dar forza alla dottrina kantiana. Di fatti, come abbiám visto, il Kant non ha voluto fare un'opera di Psicologia e meno ancora di Psicogenia, ma prese il pensiero quale lo trovò nell'uomo bianco, civilizzato ed adulto, e di questo pensiero sviluppato cercò quanta parte provenisse dall'esperienza esterna e quanta dall'attività propria dello spirito. In seguito a questo suo metodo, quella priorità che egli riesce a dimostrare non è una priorità assoluta valevole per ogni coscienza, ma è soltanto

una relativa alla nostra coscienza sviluppata, alla quale la Psicogenia ci vieta di fermarsi, avendo essa mostrato come il nostro pensiero non sia che l'ultimo anello di un lunghissimo sviluppo psichico, e come le forme, in seguito alla legge fondamentale dell'intelligenza ed a quella dell'eredità, diventino organiche e sieno quindi *a priori* soltanto per l'individuo sviluppato.

Da ciò però non bisogna concludere che non vi esista nulla di *a priori* nello spirito umano, giacchè, sebbene tutte le singole forme enunciate dal Kant non sieno tali, pure resta sempre una forma *a priori*, e questa è l'unità sintetica della coscienza. Questa verità, che fu intravista dal Kant nella Deduzione trascendentale, ove, per mostrare la validità oggettiva delle categorie, pone l'appercezione quale cosa comune a tutte le forme, fu confermata dall'analisi delle forme data dalle nuove scuole critiche, le quali mostrarono come quelle derivassero dall'esperienza e dall'unità della coscienza, e come questa fosse la condizione indispensabile di ogni nostro stato di coscienza.

Il risultato quindi dell'esposizione critica della dottrina kantiana dell'*a priori* è il seguente: 1) non si può ammettere una cognizione *a priori*, 2) non si possono ammettere le molte forme *a priori* della sensibilità e della mente, 3) tempo, spazio e causalità hanno una priorità relativa alla nostra coscienza sviluppata, e 4) l'unica forma *a priori* dello spirito è l'unità sintetica della coscienza.

3. Noi abbiamo visto nell'Introduzione come tre scuole si disputassero il campo sulla questione dell'*a priori*, il Kantismo, cioè, il Neokantismo e il Nuovo Criticismo, e come per vedere quale di esse fosse nel vero, non restasse altro mezzo che di fare

la critica della dottrina kantiana, sicchè, ora che siamo giunti alla fine di questa, possiamo sapere quale di esse sia più nel vero. Da quanto abbiamo detto risulta chiaramente come la dottrina kantiana sia insostenibile, come la neokantiana abbia ragione nel ripudiare la cognizione *a priori*, e come quella del Nuovo Criticismo sia la più valida di tutte, non ammettendo essa che un'unica forma generale *a priori*. Di fatti noi abbiamo visto come l'ammissione di una cognizione *a priori*, oltre a non esser provata, urtasse contro tutto il resto della dottrina kantiana, giacchè se vi era una forma *a priori* e se la cognizione risultava dall'unione della forma *a priori* colla materia *a posteriori*, non poteva darsi una cognizione *a priori*. Questa, ben lungi dal formar parte della dottrina critica, non è altro che un avanzo del razionalismo, che, come abbiamo visto, fu assunto dal Kant qual punto di partenza, e che contrasta col risultato, cui poi pervenne. Questo contrasto, che il Kant non seppe togliere alla sua dottrina, fu tolto dal Neokantismo, il quale, tenendosi fermo al principio fondamentale del Criticismo, ripudia ben a ragione l'ultimo avanzo della dottrina delle idee innate e non ammette che l'esistenza di forme *a priori*.

Mentre il Neokantismo ha ragione soltanto nella parte negativa della sua dottrina, il Nuovo Criticismo invece ha ragione nella parte positiva, nella quale ripudia la pluralità delle forme *a priori* e non ammette quale unica forma che la unità sintetica della coscienza. Di fatti noi abbiamo visto come il Kant non sia riuscito a provare l'apriorità delle forme, ma come provasse soltanto la priorità relativa del tempo, dello spazio e della causalità, la quale priorità veniva spiegata benissimo dalla teoria psicogenetica. Questa non nega con ciò l'esistenza di ogni

forma *a priori*, ma ne ammette una nell'unità sintetica della coscienza, la quale è la vera forma *a priori*, che non si può ridurre ad altro, mentre le altre si riducono ad essa. Questo risultato era stato accennato dal Kant nella Deduzione trascendentale, ma egli non si rese pienamente conscio di esso in seguito alla sua predilezione per la Logica ed al disprezzo per la Psicologia, il che gli impedì di fare un'analisi delle singole forme, le quali gli parevano originarie, mentre invece erano riducibili ad altri fattori.

Il risultato, cui siamo così pervenuti, ci permette di indicare la soluzione del problema sul valore della cognizione, giacchè esso dipende interamente dalla soluzione di quello sull'origine della conoscenza. Noi abbiamo provato come non vi esista una cognizione *a priori*, ma come vi esista *a priori* soltanto una forma generale dello spirito, e da ciò ne viene che la cognizione non può essere che una relativa delle cose dateci dalla nostra esperienza. Di fatti, essendo la cognizione un prodotto della forma *a priori* e della materia data dall'esperienza, essa non potrà dir nulla di ciò che è al di là di questa, nè di ciò che non è in relazione con noi, ma ci apprenderà soltanto gli effetti delle cose sulla nostra coscienza, sicchè sarà relativa a noi e limitata alla nostra esperienza, come si direttamente che indirettamente ci ha fatto vedere la scuola critica, la quale ripudia ogni conoscenza dell'assoluto e di ciò che è fuori della nostra esperienza, e pone a fondamento della scienza e della filosofia il principio che la cognizione è relativa alla nostra coscienza e limitata alla nostra esperienza.

FINE.

